9 Afrique n'a personne à rattraper. Elle ne doit plus courir sur les sen-
tiers qu'on lui indique, mais marcher prestement sur le chemin
qu'elle se sera choisi. Son statut de fille aînée de l'humanité requiert
e de s'extraire de la compétition, de cet âge infantile où les nations se
ent pour savoir qui a accumulé le plus de richesses, de cette course
ènée et irresponsable qui met en danger les conditions sociales et
ırelles de la vie.

Sa seule urgence est d'être à la hauteur de ses potentialités. Il lui faut
ever sa décolonisation par une rencontre féconde avec elle-même.
ıs trente-cinq ans, sa population représentera le quart de celle du
ɔe. Elle en constituera la force vive. Un poids démographique et une
ité qui feront pencher les équilibres sociaux, politiques, économiques
ulturels de la planète. Et pour être cette force motrice, positive, il lui
accomplir une profonde révolution culturelle et accoucher de l'inédit
t elle est porteuse.

Elle doit participer à l'œuvre d'édification de l'humanité en bâtissant
civilisation plus consciente, plus soucieuse de l'équilibre entre les
ırents ordres, du bien commun, de la dignité.

Ce livre est un acte de foi en cette utopie active : une Afrique qui porte
nanité à un autre palier.

lé en 1972 au Sénégal, FELWINE SARR *est écrivain et universitaire. Agrégé*
onomie, il enseigne à l'université Gaston Berger de Saint-Louis-du-
égal. Il a publié Dahij *(Gallimard, 2009),* 105 rue Carnot *et* Méditations
aines *(Mémoire d'encrier, 2011 et 2012).*

www.philippe-rey.fr
Prix public France TTC 15 €
ISBN 978-2-84876-502-0
Conception et illustration de couverture : Plaisirs de myope

Afrotopia FELWINE SARR

FELWINE SARR

Afrotopia

Philippe Rey

Du même auteur

Dahij, Gallimard, 2009
105 rue Carnot, Mémoire d'encrier, 2011
Méditations africaines, Mémoire d'encrier, 2012

Felwine Sarr

Afrotopia

Philippe Rey

À Dialo Diop, sycomore du Sahel…

© 2016, Éditions Philippe Rey
7, rue Rougemont – 75009 Paris
www.philippe-rey.fr

Penser l'Afrique

Aborder une pensée portant sur le continent africain est une tâche ardue tant sont tenaces poncifs, clichés, et pseudo-certitudes qui, comme un halo de brume, nimbent sa réalité. Depuis les années 1960, à l'aube des indépendances africaines, la vulgate afro-pessimiste a qualifié sans coup férir l'Afrique de continent mal parti, à la dérive; de monstre agonisant dont les derniers soubresauts annonçaient la fin prochaine. Les funestes présages sur son devenir se sont succédé au rythme des convulsions et crises qu'a connues le continent. Au plus fort de la pandémie du sida, des augures ont même prévu l'extinction pure et simple de la vie sur le continent africain. Que ce *réservoir de misères* se dissolve sous l'effet d'une calamité sanitaire, au fond, rien n'assurait que le reste de l'humanité ne s'en porterait pas mieux. C'est peu dire la violence symbolique avec laquelle le destin de centaines de millions d'individus a été envisagé, traité, représenté, inscrit dans l'imaginaire collectif sur le mode de l'échec, du déficit,

du handicap, voire de la déficience et de la tare congénitale, par les médias et une abondante littérature.

Cette propension des autres à faire du continent africain un espace de projection de leurs fantasmes est vieille. Déjà, dans la haute Antiquité, Pline l'Ancien disait que : « De l'Afrique vient toujours quelque chose de nouveau. » Dans la rédaction de son *Histoire naturelle*, il pensait aux étranges espèces animales que le continent ne cessait de révéler à la face de ce monde romain qui l'abordait par sa côte méditerranéenne. Aux siècles des conquêtes, explorateurs et aventuriers investirent cette *mystérieuse* Afrique de leurs fantasmes les plus originaux et les plus scabreux. Le continent des merveilles devint pour certains l'exutoire d'une sauvagerie que refoulaient dans ses *limbes* les nations *civilisées*. On se permit absolument tout sur ce continent : pillages, saccages de vies et de cultures, génocides (Hereros), viols, expérimentations scientifiques, toutes les formes de violences y connurent tranquillement leur apogée.

Plus récemment, à la faveur d'un vent qui semble avoir tourné, une rhétorique de l'euphorie et de l'optimisme a vu le jour. Le futur serait désormais africain. Le continent réalise des progrès en terme de croissance économique et les perspectives y sont bonnes. Les économistes estiment que l'Afrique sera la prochaine destination des capitaux internationaux, car ceux-ci y seront plus largement rémunérés que partout ailleurs. Elle sera le lieu d'une croissance forte qui semble s'essouffler en Chine et dans les BRICS. La disponibilité de ressources naturelles et de matières premières aidant, le continent africain serait le futur Eldorado du capitalisme mondial. Doux présage d'une prospérité à venir en temps de tempête.

Là aussi, ce sont les rêves produits par d'autres, au cours d'une nuit de sommeil où les principaux concernés ne furent pas conviés au songe collectif, qui s'expriment. Certainement, la prospérité est un souhait partagé par les peuples. Il est moins sûr que tous partagent le rapport à l'économique d'un ordre mécaniste, rationaliste, qui soumet le monde et ses ressources à une exploitation forcenée au profit d'une minorité, en déséquilibrant les conditions de la vie.

Puisque le continent africain est le futur et qu'il *sera*, cette rhétorique dit, en creux, qu'il *n'est pas*, que sa coïncidence au temps présent est lacunaire. Les termes d'intensification dont on l'affuble, dans un temps à venir, indiquent le manque actuel. La délocalisation de sa *présence* dans le futur perpétue, en réalité, le jugement handicapant dont il fait l'objet. À des millions de gens, on dit quotidiennement, de diverses manières, que la vie qu'ils mènent n'est pas appréciable. Certains Africains, en adoptant cette terminologie empreinte d'économisme et d'abstraction statistique, semblent avoir adhéré à cette perspective inversée de l'humain, qui consacre le primat de la quantité sur la qualité, de l'avoir sur l'être ; leur présence au monde n'étant évaluée qu'en points du PIB ou en poids dans le commerce international.

Les discours actuels sur l'Afrique sont dominés par ce double mouvement : la foi en un futur radieux et la consternation devant un présent qui semble chaotique. Celui-ci est traversé par des convulsions diverses[1]. La tentation est grande, dans ce contexte, de céder au catastrophisme ou à un optimisme béat, son double inversé. Ce qui est sûr, en

1. Crises politiques multiformes, djihadisme, guerres civiles, mal-gouvernance, indigence matérielle.

revanche, c'est que les crises que traverse le continent africain sont le signe qu'il est en gésine. De quel ange ou de quel monstre accouchera-t-il? Le clair-obscur sous lequel nous nous agitons ne le laisse pour l'heure pas deviner.

Cependant, plus que d'un déficit d'image, c'est de celui d'une pensée et d'une production de ses propres métaphores du futur que souffre le continent africain. L'absence d'une téléonomie[1] autonome et endogène, résultant d'une réflexion propre sur son présent, son destin et sur les futurs qu'il se donne. Les sociétés humaines depuis toujours se transforment de manière organique, font face aux défis qui s'imposent à elles, y répondent, survivent ou périssent.

Dans ces conditions, pourquoi articuler une pensée portant sur le présent et le devenir du continent africain? Parce que les sociétés s'instituent d'abord dans leurs imaginaires[2]. Ceux-ci sont les forges desquelles émanent les formes qu'elles se donnent pour nourrir la vie et l'approfondir, hisser l'aventure sociale et humaine à un autre palier. Elles évoluent aussi parce qu'elles se projettent dans le futur, pensent les conditions de leur pérennité, transmettent à cette fin un capital intellectuel et symbolique aux générations suivantes, portent un projet de société et de civilisation, édifient une vision de l'homme et définissent les finalités de la vie sociale. Il s'agit donc de s'extraire d'une dialectique de l'euphorie ou du désespoir et d'entreprendre un effort de réflexion critique sur soi, sur ses propres réalités et sur sa situation dans le monde: se penser, se représenter, se projeter. Au préalable, assumer

1. Finalité de nature mécanique à l'œuvre dans la nature. Par extension, finalité que se donnent les groupes ou les individus.
2. Cornélius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

le continent tel qu'il nous est donné à ce moment précis de son évolution historique et tel que des siècles de rapports de force, de dynamiques internes et externes conjuguées l'ont façonné. En le regardant tel qu'il est, et non tel qu'il devrait être, il livre les arcanes de ses dynamiques profondes.

Penser l'Afrique, c'est cheminer dans une aube incertaine, le long d'une voie *balisée* où le marcheur est sommé de hâter la cadence pour rattraper le train d'un monde semble-t-il parti il y a quelques siècles. C'est débroussailler une forêt dense et touffue. C'est arpenter un sentier au cœur d'une brume; un lieu investi de concepts, d'injonctions censées refléter les téléologies sociales, un espace saturé de sens.

Les maîtres-mots que sont développement, émergence économique, croissance, lutte contre la pauvreté pour certains, sont ces concepts clefs de l'épistémè[1] dominante de l'époque. Celle-ci relève prioritairement de ce rêve que l'Occident a exporté dans le monde depuis le XVe siècle, à la faveur d'un avantage technologique, à coups de trique et de canon quand c'était nécessaire. Mais c'est surtout en investissant les imaginaires collectifs de sa version du progrès humain qu'il a gagné une bataille décisive. C'est de ce siège qu'il s'agira de le déloger pour laisser la place à d'autres possibles.

Penser le large, c'est concevoir la vie, le vivable, le viable, autrement que sous le mode de la quantité et de l'avidité. C'est penser une vitalité à porter à son plus haut régime. Envisager l'aventure sociale comme devant nourrir la vie, la disséminer,

1. L'épistémè est définie comme l'ensemble des connaissances scientifiques, du savoir d'une époque et de ses présupposés. Plus généralement, c'est la façon de penser, de se représenter le monde: un ensemble de valeurs et de croyances dominantes d'une époque qui s'étendent très largement à toute la culture. Voir Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (1966) et *L'Archéologie du savoir* (1968).

la propager, la faire croître en qualité en l'inscrivant dans une perspective plus élevée. À l'aube de l'histoire humaine, les Africains colonisèrent des territoires hostiles, remportèrent une première victoire contre la nature en établissant des sociétés durables. Ils permirent ainsi à l'humanité de survivre et d'être pérenne[1]. C'est leur premier héritage, avant la grande sortie du continent d'Homo sapiens. Aujourd'hui, un énième legs pourrait être celui-ci : en ces temps de crise de sens d'une civilisation technicienne, offrir une perspective différente de la vie sociale, émanant d'autres univers mythologiques et empruntant au rêve commun de vie, d'équilibre, d'harmonie, de sens.

L'Afrotopos est ce lieu autre de l'Afrique dont il faut hâter la venue, car réalisant ses potentialités heureuses. Fonder une utopie, ce n'est point se laisser aller à une douce rêverie, mais penser des espaces du réel à faire advenir par la pensée et l'action ; c'est en repérer les signes et les germes dans le temps présent, afin de les nourrir. L'Afrotopia est une utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder.

Le défi consiste alors à articuler une pensée qui porte sur le destin du continent africain, en scrutant le politique, l'économique, le social, le symbolique, la créativité artistique, mais également en identifiant les lieux d'où s'énoncent de nouvelles pratiques, de nouveaux discours, et où s'élabore cette Afrique qui vient. Il s'agira de décrypter les dynamiques en cours, de repérer l'émergence d'une nouveauté radicale, de penser le contenu des projets de sociétés, d'analyser le rôle de la culture dans ces mutations, de mener une

1. John Iliffe, *Les Africains. Histoire d'un continent*, Flammarion, 2009, 1997.

réflexion prospective. Il s'agit également de penser un projet de civilisation qui met l'homme au cœur de ses préoccupations en proposant un meilleur équilibre entre les différents ordres : l'économique, le culturel, le spirituel ; en articulant un rapport différent entre le sujet et l'objet, l'*archè* et le nouveau, l'esprit et la matière. Mener à bien cette entreprise est nécessaire afin de dégager des horizons et de contribuer à la transformation positive des sociétés africaines. Celle-ci est de la responsabilité première des intellectuels, penseurs et artistes africains. L'ambition de cet essai est de saisir les contours d'un tel projet.

Contre la marée

Pour être féconde, une pensée du continent porte en elle l'exigence d'une absolue souveraineté intellectuelle. Il s'agit de réussir à penser cette Afrique en mouvement hors des mots-valises que sont : *développement, émergence, OMD, ODD…,* lesquels ont servi jusque-là à la décrire, mais surtout à projeter les mythes de l'Occident sur les trajectoires des sociétés africaines. Ces concepts ont échoué à rendre compte des dynamiques en cours sur le continent africain, à penser les mutations profondes qui s'y opèrent, trop liés qu'ils sont à une cosmologie occidentale qui conditionne leur lecture du réel. En inscrivant la marche des sociétés africaines dans une téléologie aux prétentions universelles, ces catégories, hégémoniques par leur prétention à qualifier et à décrire les dynamiques sociales, ont nié la créativité propre de ces sociétés ainsi que leur capacité à produire les métaphores de leurs possibles futurs. Ces concepts ont buté sur la complexité culturelle, sociale, politique et économique des sociétés

africaines, car empruntant fondamentalement leur grille de lecture à d'autres univers mythologiques.

L'une de leurs principales tares relève de ce que l'on pourrait appeler leur biais quantophrénique : cette obsession de tout dénombrer, évaluer, quantifier, mettre en équations. Cette volonté de résumer les dynamiques sociales en des indicateurs censés refléter leur évolution. Quantifier est utile pour prévoir, gérer, anticiper, apprécier la distance parcourue et le chemin restant, allouer un certain type de biens ; cependant, en opérant cette réduction mathématique de la réalité, le risque est de subrepticement transformer des mesures imparfaites et des repères, en finalités de l'aventure sociale.

Ce qui pose la question de l'évaluation de la vie sociale et de son évolution avec les catégories habituelles que sont les indicateurs socio-économiques et sociopolitiques. Un des critères fréquemment utilisés est la richesse d'une nation appréhendée par son produit intérieur brut ou son indice de développement humain. Ces agrégats ne se contentent pas d'indiquer un seuil quantifié de « richesse ou de capabilités[1] » qu'il serait souhaitable d'atteindre pour un mieux-être des individus et des populations, mais classent et hiérarchisent les nations sur une échelle normée, avec des premiers et des derniers de la classe. En dehors de leurs faiblesses statistiques[2], ces indicateurs liés aux conditions de vie, ne disent rien sur la vie elle-même. La qualité des rapports sociaux, leur intensité, leur fécondité, la distance sociale, la nature

1. Concept développé par le philosophe et économiste Amartya Sen, qui désigne l'aptitude à être et à faire ce que l'on valorise.

2. Sous-estimation de certaines dimensions, omission de valeur ajoutée produite (économie informelle, travail domestique) ; résultats fortement dépendants de l'année de référence du calcul.

de la vie relationnelle, culturelle, spirituelle, etc., tout ce qui fait l'existence, son suc et son sens, les raisons de vivre, en somme, passent à travers les mailles de leurs filets trop larges pour les appréhender.

Des efforts sont actuellement entrepris pour enrichir et complexifier ces indicateurs et ainsi mieux prendre en compte des dimensions autres que la valeur ajoutée : l'éducation, la santé, la qualité de vie, celle de l'environnement. Ces derniers butent toujours sur l'appréhension des dimensions immatérielles, peu quantifiables du bien-être[1].

Cependant, de manière plus fondamentale, c'est avec la fausse évaluation de la vie individuelle et sociale qu'il convient de rompre. La vie ne se mesure pas à l'écuelle, elle est une expérience et non une performance.

Marcher dans une ville africaine : Lagos, Abidjan, Le Caire ou Dakar, est une expérience sensible et cognitive première. Vous êtes immédiatement saisi par son rythme. Vitalité, créativité et énergie déferlent dans les rues, chaos et ordre se disputent l'espace ; passé, présent et linéaments du futur y cohabitent. Instinctivement, l'on ressent ce que les indicateurs fondés sur la valeur ajoutée additionnelle annuelle produite par an (le PIB), ainsi que les classements et les ordonnancements des niveaux de richesse relatifs des pays ont d'inopérant, d'abstrait et de limité. La vie, le pouls de la société, l'intensité des interactions sociales, le rapport que l'on entretient avec son environnement, le fait de s'y

1. L'on tente même, en mesurant l'activité neuronale de production d'ondes alpha et gamma, le niveau de stress, etc., d'approcher, à défaut d'une évaluation exacte du bonheur ou de la plénitude, une mesure du bien-être psychique. Également, des tentatives sérieuses existent de construire un indicateur de bonheur national brut (BNB) qui pourrait se substituer au PIB.

sentir bien ou pas, le sentiment de plénitude ne se laissent pas capturer par ces statistiques-là. En vivant dans ces espaces, en y étant présent, on y perd toute notion d'évaluation relative : peu importe que New York dispose d'un plus grand nombre de ponts ou de voies par autoroute qu'Abidjan. Le paysan du Sine[1] rentrant d'une journée de travail ne se pose pas la question de savoir s'il est développé, émergent, où s'il appartient à un pays moins avancé ou pas. Les pluies furent abondantes cette année, le labeur journalier dûment abattu, les récoltes prometteuses, envahi par un sentiment d'accomplissement, il attend les moissons. Son travail est plus qu'un labeur, c'est une œuvre qui, en construisant le monde, établit les conditions d'une vie plus durable que la sienne.

Lorsque le soir descend sur une ville africaine, qu'en rentrant chez soi l'on subit une coupure d'électricité, l'on slalome sur une chaussée défoncée, on fait l'expérience de ce que l'organisation sociale a de déficient ou d'inachevé. On aspire légitimement à une forme plus optimale, où la fourniture des biens et services publics serait adéquate. Cependant, l'expérience de ces carences s'intègre et prend place dans le halo et la somme des choses vécues. La vie forme ce tout indistinct et le sentiment du vécu agrège des expériences issues des différentes dimensions de l'existence. Celles liées au confort où à l'optimalité de l'organisation sociale se mêlent à celles ayant trait à la qualité et l'intensité du vécu (elles peuvent même être dominées par ces dernières).

1. Région du Sénégal au centre-ouest habitée majoritairement par des Sérères.

L'enveloppement

Le développement est l'une des expressions de l'entreprise occidentale d'extension de son épistémè dans le monde, à travers la dissémination de ses mythes et de ses téléologies sociales. Il est devenu l'un des mythèmes les plus puissants de notre époque. Toutes les sociétés ont besoin de mythes pour justifier leur évolution et leur appropriation du futur. Le colonialisme ayant définitivement discrédité l'idée de mission civilisatrice, le développement s'est érigé en norme indiscutable du progrès des sociétés humaines en inscrivant leur marche dans une perspective évolutionniste, niant la diversité des trajectoires, ainsi que celle des modalités de réponse aux défis qui se posent à elles[1].

Le développement est donc une tentative d'universaliser une entreprise qui a trouvé en Occident son origine et son degré de réalisation le plus abouti[2]. Il est d'abord l'expression d'une pensée qui a rationalisé le monde avant de posséder les moyens de le transformer. Cette vision évolutionniste et rationalisante de la dynamique sociale a eu un succès tel qu'elle a été adoptée par la presque totalité des nations fraîchement décolonisées. Le tour de force a été de poser les sociétés occidentales comme des référents et de disqualifier toutes les trajectoires et formes d'organisation sociale autres. Aussi, par une sorte de téléologie rétroactive, toute société différente des sociétés euraméricaines devenait *sous-développée*.

1. Le président américain Harry Truman en fut l'un des promoteurs au sortir de la Seconde Guerre mondiale, en proposant une aide à toutes les régions *économiquement arriérées*, c'est-à-dire en retard sur les États-Unis.
2. Jean-Marie Domenach, « Crise du développement, crise de la rationalité », in *Le Mythe du développement*, sous la direction de Candido Mendès, Seuil, 1977.

La conversion de la plupart des nations à la passion du développement à l'occidentale fut une œuvre réussie de négation de la différence.

L'apparente objectivité de ses critères d'évaluation (PNB, revenu par habitant, niveau d'industrialisation, etc.) aida cette entreprise de rationalisation et d'uniformisation des sociétés fondée sur l'utopie d'un monde déterministe et prévisible[1], à se propager. C'est au XVIIe siècle que naît en Occident l'idée de la possibilité d'un progrès infini dans le champ social et dans celui des connaissances[2]. Son corollaire est qu'il existe une histoire naturelle de l'humanité et que le développement des sociétés humaines, des connaissances et de la richesse, correspond à un principe naturel, autodynamique qui fonde la possibilité d'un récit[3].

Cet évolutionnisme social procède par analogie avec l'ordre biologique. La possibilité d'un progrès illimité des sociétés, reflétée par la croissance continue du PIB, est une traduction profane et terrestre de l'infini du royaume des cieux dans l'eschatologie chrétienne. *Progrès, Raison, Croissance* et *Ordre* deviendront ainsi les maîtres-mots de l'épistémè des Temps modernes occidentaux.

Sur le plan étymologique, développer s'oppose à enrouler, envelopper. Il s'agit de faire croître, de dérouler, de déployer. En réalité on ne développe que ce qui est déjà là, latent, en potentialité. Il fut proposé aux Africains un prêt-à-porter

1. Celle-ci est issue de la pensée des Lumières et du positivisme scientifique du XVIIIe et du XIXe siècle européen.
2. Celle-ci fut portée par Descartes, Leibniz et Pascal, lors de la querelle des Anciens et des Modernes.
3. Gilbert Rist, *Le Développement histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, coll. « Monde et sociétés », 2013, 2007.

sociétal. Pour organiser le politique, l'économique et le social, il leur fut demandé de revêtir des formes institutionnelles produites d'une histoire millénaire née ailleurs, dont même les initiateurs ne pouvaient imaginer les contours actuels que celles-ci prendraient. En lieu et place d'une fortification des originalités et des caractères singuliers des peuples, l'imposition d'un modèle unique, en se traduisant par l'injonction d'un *être comme*, au lieu d'aboutir à un *être plus*, a résulté en un *être moins*[1] pour chaque culture particulière. Ce fut littéralement une œuvre d'enveloppement des sociétés non occidentales dans des formes sociétales qui ne leur convenaient pas.

Cette proclamation du développement est devenue une idéologie : un entrelacs d'idées qui, au lieu d'éclairer la réalité, la voile, en justifiant une praxis et un ordre différents du réel qu'elle est censée prendre en charge. Sur deux cents pays en développement depuis les années 1960, seuls deux sont passés de pays à faibles revenus à pays à forts revenus, et seuls treize ont réussi à quitter la catégorie des pays à revenus intermédiaires pour rejoindre celle des pays à revenus élevés. Ces quelques miracles sont là pour attiser la flamme de la croyance, mais la réalité à tout simplement admettre est l'échec cuisant de la promesse de prospérité faite aux nations qui s'engageaient sur cette voie. Bien entendu, on leur objectera que c'est parce qu'elles ne surent pas bien appliquer le modèle, et c'est là le cœur du problème. Le développement est censé relever d'un passage de la *potentia* à l'*actus*[2]. Il est, par analogie avec la

1. Jean-Marie Domenach, *op. cit.*
2. Cornélius Castoriadis, « Développement et rationalité », in « Crise du développement, crise de la rationalité », in *Le Mythe du développement*, *op.cit.*

biologie[1], le processus par lequel l'embryon se déploie et où le vivant parvient à son état de maturité. En ce sens, il implique deux choses : la définition d'un stade final vers lequel les êtres se développent, mais surtout une *potentia* qui est déjà là, des éléments latents dont on vise l'accomplissement.

Se réalise-t-on pleinement sous le mode de l'imitation, de la greffe et de l'extraversion ? Sous l'injonction d'adopter des structures sociales, des mentalités, des significations et des valeurs qui ne sont pas le résultat de l'actualisation de ses propres potentialités ? La réponse est évidemment non.

À l'origine de toute communauté, il y a l'établissement d'un code symbolique commun qui permet à ses membres de penser, de dire, et de faire l'expérience du réel de façon relativement univoque. L'anthropologie a montré que les sociétés reposent sur un récit fondateur, un mythe, qui façonne une certaine conception du monde et de son organisation, met en place une hiérarchie de valeurs particulières souvent conceptualisée par un code social et linguistique intériorisé par ses membres. Les sociétés modernes, plus particulièrement la société industrielle occidentale, n'échappent pas à cette structure. Cette dernière doit légitimer son évolution et son appropriation de l'avenir à travers une mythologie qui reflète ses cosmologies et ses idéologies sociales. Dans cette perspective, le discours économique fonctionne comme un *écomythe* garant du maintien de l'ordre social industriel. Il alimente des représentations de l'univers et de la société, légitime des institutions, assure les croyances, façonne des modes de vie et de penser qui permettent l'ordonnancement

1. Les méfaits de l'analogie avec la biologie consisteront à vouloir transférer des processus qui ont cours dans l'ordre du vivant à des réalités socio-historiques.

et l'agencement de la réalité, conformément au message initialement délivré par le récit. *Bien-être, Progrès, Croissance, Égalité* sont les concepts clefs de la cosmologie occidentale qui conditionnent sa lecture du réel et qu'elle a imposés aux autres peuples à travers le mythème du développement.

Aussi, la proposition fut faite aux Africains de reproduire un modèle préfabriqué de société où leur culture locale n'avait pas de place prévue et/ou elle est trop souvent évaluée négativement[1]. Cela en omettant le fait que le développement occidental est un projet économique, mais surtout culturel, issu d'un univers particulier. Cette transposition du mythe occidental du *Progrès* a eu pour conséquence une déstructuration de la personnalité de base des groupes sociaux africains, des réseaux de solidarité existants, de leurs systèmes de significations, mais surtout un enfermement des populations dans un système de valeurs qui n'était pas le leur.

Cet *écomythe* est devenu hégémonique d'une part, en projetant la vision occidentale des finalités de l'aventure sociale sur les sociétés africaines, d'autre part, en ayant la tentation d'informer toutes les pratiques sociales. D'où la nécessité pour la plupart des pays africains de l'élaboration d'un projet politique, économique et social, partant de leur socioculture et émanant de leurs propres univers mythologique et vision du monde. Se pose ici la question de la dialectique du particulier et de l'universel dans le champ de l'économique et du social. Tenter de répondre aux besoins fondamentaux d'un groupe social, par une démarche, un projet, est une exigence

1. Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement*, L'Harmattan, 1991, explique le mal-développement du continent africain par une inadéquation des cultures africaines au progrès.

universelle partagée par toutes les sociétés. Les modalités pratiques pour y parvenir, la définition et la hiérarchisation des besoins, l'établissement d'une échelle de valeur, sont quant à elles multiples et variées et tributaires du génie propre à chaque groupe humain.

C'est à une critique philosophique, morale et politique de l'idéologie développementiste qu'il s'agit de procéder. Le développement à l'occidentale est une forme que l'histoire a livrée pour répondre aux besoins des sociétés occidentales. La folie de l'Occident moderne consiste à poser sa raison comme souveraine[1]. Celle-ci n'est qu'un moment et une dimension de la pensée, elle devient folle lorsqu'elle s'autonomise.

Plus généralement, c'est du règne de la Raison mécanicienne qu'il s'agit de s'extraire, en ne répondant plus aux multiples injonctions de l'ordre économique dominant (développement, émergence, économisme, croissance ininterrompue, consommation de masse). La crise économique mondiale que nous vivons, ainsi que ses diverses manifestations, en indiquent les limites.

Ce qu'il faut relever, c'est qu'elle est avant tout, morale, philosophique et spirituelle : c'est une crise d'une civilisation matérielle et technicienne qui a perdu le sens des priorités. Ce dont il s'agit, c'est de se déprendre de l'emprise du modèle rationnel et mécaniciste qui a dominé le monde. Celui-ci s'est voulu *maître et possesseur de la nature*, en offrant une perspective inversée de l'homme, consacrant ainsi le primat de la quantité sur la qualité, de l'avoir sur l'être.

1. Cornélius Castoriadis, *op. cit.*

Le continent africain est divers. D'Alger au cap de Bonne-Espérance, il est le lieu d'un foisonnement de cultures, de peuples, d'historicités, de géographies, de modes d'organisations sociales et politiques, de temporalités différentes. En dépit de cette diversité qui est l'une de ses richesses, les nations africaines partagent le même destin, font face aux mêmes défis historiques, ont une même histoire récente, mais surtout partagent le projet d'une Afrique qui doit redevenir sa puissance propre et sa lumière propre[1]. Il s'agit bien évidemment de résoudre la question des déséquilibres sociaux et politiques, et pour cela redessiner les contours du politique. Mais également de répondre de manière adéquate à celle des besoins fondamentaux des peuples africains et, pour cela, *repenser* l'économique, cependant à la hauteur de la dignité de l'homme ; en faisant de ce dernier un ordre des moyens assujetti à des finalités sociales définies par le groupe.

Mais il s'agit surtout de ne pas se laisser piéger par une pensée des nécessités, et subordonner l'économique et la technique à la recherche des fins. Une civilisation ne s'épuise pas dans ses valeurs matérielles, ces dernières sont complétées par des valeurs spirituelles qui lui confèrent un sens.

Articuler des projets de sociétés qui répondent aux besoins matériels des individus, mais aussi à leurs besoins culturels et spirituels.

Dans un contexte global de panne de projet de civilisation, l'Utopie africaine consiste à frayer d'autres chemins du vivre-ensemble, à réarticuler les relations entre les différents ordres :

1. J'emprunte cette expression à Achille Mbembé : elle fut prononcée à un colloque sur la Bibliothèque coloniale à Dakar par le Codesria et Afrika N' Ko en janvier 2013.

le culturel, le social, l'économique, le politique, en créant un nouvel espace de significations et en ordonnant une nouvelle échelle des valeurs, cette fois fondée sur ses cultures et ses fécondes onto-mythologies. Construire des sociétés qui font sens pour ceux qui les habitent. Contre la marée, prendre le large.

La proposition de la modernité

La modernité est vue comme un ensemble de conditions historiques qui permettent de penser l'émancipation de l'individu vis-à-vis des valeurs issues d'une culture traditionnelle. D'aucuns la font remonter en Occident[1] à la Renaissance, où à la prise de Constantinople en 1453, où même à la rencontre du *nouveau* monde (1492). Elle a souvent été associée à la poursuite de l'idéal des Lumières. Elle fut essentiellement en Occident un désir de donner la Raison comme fondement de l'organisation sociale, politique et culturelle. Comme concept philosophique, elle est le projet d'imposer celle-ci (la Raison) comme norme transcendante à la société, en lieu et place de Dieu, des Ancêtres, ou de la Tradition. Les Temps modernes sont ce moment où le savoir de l'homme

1. Des auteurs comme Shmuel N. Eisenstadt, «Multiples modernities», *Daedalus*, Winter 2000, 129, 1, Research Library Core, contestent l'unicité de la genèse de la modernité en Occident.

s'affranchit de la nature et du divin, et où l'humanité refuse de tirer sa légitimité d'ailleurs que d'elle-même[1]. Les deux visages de la modernité sont donc la raison et le sujet. Les sciences, les technologies, l'organisation démocratique, l'individu sujet de droits et de libertés en sont des conquêtes.

Au XXe siècle, Jürgen Habermas note une crise de la modernité en Occident. Le formidable développement produit par la raison instrumentale a rendu l'homme esclave des contraintes sociales produites par celle-ci. Malgré les importants droits acquis par le sujet (libertés individuelles, démocratie républicaine, etc.), les succès semblent plus importants dans les domaines de la science et de la technique que dans ceux de la morale ou de la politique.

Pour Habermas, la modernité est un projet inachevé que l'Humanité doit reprendre pour ne pas perdre son humanité. Après la Grande Dépression, Auschwitz, Hiroshima et le Goulag, le métarécit d'un progrès de l'Humanité porté par la Raison s'affaisse. Celle-ci au cours de l'histoire s'est progressivement vidée de sa capacité à proposer des buts universalisables. D'où la nécessité de lutter contre le triomphe de sa version instrumentale pour retrouver son sens premier de recherche des fins et de leurs déterminations. Concomitamment, dans les années 1950 et 1960 en Europe occidentale, les grands repères culturels s'effondrent : la famille, la nation, la responsabilité et le devoir, le compromis entre la préséance du collectif et la reconnaissance juridique des libertés fondamentales du citoyen. Le sacre de l'individu, le culte de l'hédonisme, la polyappartenance, l'identité fragmentée, la mobilité des pratiques sociales, la dissolution du

1. Rémi Brague, *Le Règne de l'Homme*, Gallimard, 2015.

sentiment de responsabilité envers la communauté, caractériseront ce que des théoriciens comme Lyotard[1] appelleront la postmodernité, qui est une dissolution survenue dans les sociétés contemporaines occidentales à la fin du XXe siècle de la référence à la raison comme totalité transcendante. Les actes signifiants des individus sont désormais dissociés d'un ordre commun qui leur confère un sens, et remplacés par des régulations purement autoréférentielles et automatiques. Gilles Lipovetsky[2] parlera d'hypermodernité. Celle-ci est caractérisée par une hypertrophie de la modernité, un excès tous azimuts (hypermarché, hypertexte, milliards de sites sur la toile, centaines de chaînes de télé, clonage, sports extrêmes), une urgence de l'instant présent, des sensations, un homme-instant.

Cette postmodernité est également vue comme le symptôme d'une crise profonde de civilisation qui a abouti à une extrême fragilisation de l'individu en Occident (dépression, suicide).

Un rapport repensé à la tradition

Dans le contexte africain, on a souvent opposé tradition et modernité. La modernité se définirait comme ce qui substantiellement s'oppose aux valeurs, aux systèmes de référence, bref aux épistémès issues de la tradition. La *bibliothèque coloniale*[3] a schématisé les traditions africaines

1. Jean François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Minuit, 1979.
2. Gilles Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard, 1987 ; *Le Crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992 ; *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983.
3. Cette expression de Valentin Yves Mudimbé désigne l'ensemble des textes écrits sur le continent par les explorateurs, anthropologues, ethnologues

comme étant caractérisées par une temporalité immobile, réfractaire à la marche de l'Histoire et du progrès (Hegel, Hume, Rousseau, Kipling). L'invention, la découverte ou l'adoption d'une modernité africaine ne serait dans ce cas qu'arrachement à la tradition, négation de l'ancien, notamment de sa capacité à réguler désormais les pratiques sociales actuelles. La modernité serait ainsi le vêtement du temps présent, taillé ailleurs, mais qu'il suffirait de mettre pour être au diapason du monde, y compris s'il le faut en se raccourcissant quelques membres afin de s'y loger. Se conformer à l'injonction du moment : être moderne, se ferait à ce prix. Ce sont les termes de cette dialectique tradition-modernité faite d'opposition et de mutuelle exclusion, ainsi que la vision de la modernité comme pure extériorité, qu'il convient d'examiner.

Pour Oscar Bimwenyi-Kweshi[1], la tradition est le lieu où se configurent les valeurs spirituelles fondamentales qui donnent sens à la vie. Elle est le point d'ancrage de la dynamique du devenir humain de l'homme africain. Jean Marc Ela[2] ne se réfère à cette tradition des valeurs qu'en vue de leur fécondité possible dans les lieux actuels de la vie : les rapports sociopolitiques concrets où la recapturation des énergies que la culture crée. À la modernité, il assigne une mission ; celle de forger un Homme africain nouveau, dans le contexte d'une modernité dévoyée, ses succès ne se limitant

européens qui ont fortement contribué à construire une vision et les imaginaires associés à l'Afrique.

1. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain : Problèmes des fondements*, Présence africaine, 1981.

2. Théologien camerounais, auteur de *La Plume et la Pioche*, Yaoundé, Clé, 1972, et du *Cri de l'homme africain*, L'Harmattan, 1980.

qu'aux domaines des sciences et des techniques, et qui ici en Afrique ne produit pour l'heure qu'inégalité, indigence et déréliction. L'enjeu est de se libérer de tout ce qui, dans la modernité comme dans la tradition, réduit l'être humain, anéantit sa force et sa créativité et le livre poings et pieds liés aux structures monstrueuses d'un ordre économique mondial implacable.

Tradition et modernité apparaissent à la fois comme des réalités internes et comme des nœuds de questions posées à l'être au monde de l'Homme africain. L'urgence consiste à les réarticuler selon des principes d'interfécondation. Pour Georges Ngango[1], il ne s'agit pas pour l'Afrique de refuser les leçons que peuvent lui apporter les expériences extérieures sur la voie de la modernité économique, technique et politique, mais de situer les niveaux de contacts indispensables, et également les limites à assigner aux valeurs que l'Afrique doit accepter comme facteurs positifs de son enrichissement.

Paul Gilroy, prenant à rebours la vision essentialiste de la tradition, suggère d'envisager celle-ci comme un « même changeant », « s'efforçant sans cesse d'atteindre un état d'autoréalisation qui sans cesse lui échappe »[2]. Le chemin d'une modernité africaine consisterait en l'incorporation sélective de technologies, de discours, d'institutions modernes à l'origine occidentale, dans un univers culturel et politique africain, afin d'accoucher d'une modernité distincte et autonome. Ces analyses ont pour point commun l'idée que la modernité

1. *Éthiopiques*, numéro spécial, revue socialiste de culture négro-africaine, 70e anniversaire du président L. S. Senghor, novembre 1976.

2. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam, 2010.

africaine reste à inventer, qu'elle doit être pensée comme une greffe à réussir par l'incorporation sélective de pratiques et d'institutions qui lui sont initialement étrangères.

La pensée des modernités alternatives, théorisée par Charles Taylor, Dipesh Chabrabarty, Michael Hanchard et Dilip Gaonkar[1], postule que la modernité, tant sociétale, historique que culturelle, est un processus dont l'Occident constitue le lieu originel de déploiement. Cependant, du fait des échanges, des flux de migration, du fait colonial, celle-ci s'est disséminée bien qu'imparfaitement au-delà de son foyer originel. Ainsi, l'Occident n'en est plus l'unique dépositaire et pourvoyeur. Ses avatars, devenus divers et multiples, se retrouvent dans toutes les aires géographiques et culturelles. La modernité[2] occidentale elle-même est une synthèse des différents apports des mondes avec lesquels elle fut en contact. La perspective des *modernités alternatives* est une proposition de re-narration du moderne qui insiste sur la diversité de ses incarnations et cela dans des sites excentrés par rapport au noyau occidental. L'idée selon laquelle la modernisation entraîne un mode uniforme d'organisation sociale serait, selon eux, fausse. L'invention du moderne produit sous d'autres cieux des formes inédites (Russie, Trinidad, Shanghai, Lagos, Johannesburg). Celle-ci ne peut que produire des actualisations multiples et spécifiques. Shmuel Eisenstadt[3] théorise quant à lui l'existence de

1. Dilip Gaonkar (dir.), *Alternative Modernities*, Duke University Press, 2001.
2. Il convient de distinguer modernité (raison comme fondement de l'organisation sociale, politique et culturelle) ; modernisme (mouvement artistique du XIXe siècle) ; modernisation (incorporation de techniques et d'innovations au processus d'organisation sociale) ; moderne (en art, ce qui s'oppose à l'ancien).
3. Shmuel N. Eisenstadt, *op. cit.*

multiples modernités et dénie à l'Occident non seulement la genèse de cette idée, mais également l'exclusivité de l'universalisme dont serait porteur ce concept. Les civilisations négro-africaines, celles de l'islam, de l'hindouisme, du judaïsme ont eu en leur sein un projet porteur d'un universalisme fondé sur la raison. La question du bien commun, celle de la volonté générale et de l'autonomie de l'individu ont été communes à celles-ci. Pour certaines de ces civilisations, leur universalisme aurait ceci de mieux qu'il ne fut pas contaminé par l'impérialisme.

La réinvention de soi

Les sociétés africaines contemporaines vivent une crise liée à la viabilité des anciennes pratiques régulatrices de la vie sociale. Les formes anciennes ne fonctionnent plus aussi bien, et la transition vers le nouveau tarde à s'actualiser. Elles sont ainsi sommées de se réinventer pour faire face aux défis économiques, culturels, politiques et sociaux qui s'imposent à elles. L'homme africain contemporain est déchiré entre une tradition qu'il ne connaît plus vraiment et une modernité qui lui est tombée dessus comme une force de destruction et de déshumanisation[1]. Rappelons que l'un des points de contact les plus marquants avec la modernité occidentale fut celui d'une « rencontre avec la face hideuse de l'autre[2] » au travers du fait colonial. Celui-ci entraîna un bouleversement radical des sociétés africaines et de la personnalité de base de

1. Kä Mana, philosophe et théologien congolais, « Penseurs d'Afrique et la modernité », consultable sur www.congoforum.be
2. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1955.

ses groupes sociaux. Aussi, la modernité occidentale exerce-t-elle chez l'homme africain fascination et révulsion. Les héros de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane et d'*Entre les eaux* de Valentin Mudimbé en sont les archétypes. Ballottés entre deux cultures, l'intériorité qu'ils doivent saisir et reconstruire est problématique, car clivée et écartelée. L'homme africain sent qu'il est de plain-pied dans un ordre du monde où son destin est bouleversé, et où il lui faut le réinventer et l'élever à la hauteur des enjeux[1] qu'il aura lui-même définis comme cruciaux. Il lui faut habiter un monde qui soit véritablement sien parce qu'il correspondrait à son être redécouvert et re-imaginé.

Cependant, Fanon[2], procédant à une critique des imaginaires de la modernité occidentale, lui enjoint dans cette œuvre de réinvention de soi de ne pas être un pâle imitateur : « Ne payons pas de tribut à l'Europe en créant des États, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent. L'humanité attend autre chose de nous et cette imitation caricaturale est obscène. Si nous voulons transformer l'Afrique en une autre Europe, alors confions à des Européens les destinées de nos pays, ils sauront mieux faire que les mieux doués d'entre nous. Mais si nous voulons que l'Humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui ou l'Europe l'a manifestée, alors il faut inventer, alors il faut découvrir… »

1. Kä Mana, *op. cit.*
2. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, La Découverte, 2002 ; Maspero, 1961.

Une modernité africaine ?

L'occidentalisation de l'Afrique est en cours depuis la colonisation : langues officielles, système d'éducation, administration, organisation économique, institutions ont pris sur le continent africain des formes occidentales. Pour autant, les structures sociales sont rétives à complètement épouser celles-ci et les systèmes de valeurs qui en découlent. On note une disjonction entre des formes institutionnelles greffées et des cadres mentaux et des systèmes de significations qui continuent à produire, dans divers espaces, des formes d'organisation différentes de celles-ci. Quelque chose d'hybride indique l'inachevé, la forme idéale qui se cherche, le train n'ayant pas atteint sa vitesse de croisière. Ces formes en gestation indiquent le travail de re-articulation en cours. Quels pourraient être les contours et les contenus de cette *modernité* africaine, si elle souhaite éviter de devenir une mauvaise contrefaçon de l'Europe ?

Les intellectuels africains[1] ont abondamment écrit et pensé les dynamiques sociopolitiques du continent, et cela depuis fort longtemps. Luc Ngowet[2] estime que les contours d'une modernité africaine se saisissent à travers le discours propre de l'Afrique. Celui-ci ne se réduit pas à la parole

1. Ces derniers ont écrit sur le pouvoir, la liberté, la démocratie, l'État de droit, le développement, l'ethnicité, des textes juridiques, historiques et théologiques ayant un caractère critique et réflexif. En Éthiopie il a existé une œuvre philosophique qui s'est écrite en amharique. Au XIXe siècle James Africanus Horton et Mensah, au XXe siècle Senghor, Nyerere, Nkrumah ont produit une pensée politique africaine.
2. Luc Ngowet, « Qu'est-ce que la pensée politique africaine : fondements théoriques », séminaire sur la pensée politique africaine, Collège international de philosophie (CIPH), 2014.

des anthropologues et des politologues africanistes. Dès le XVIIe siècle, il a existé des penseurs africains préoccupés par leur vécu et par leur rapport avec la modernité. L'élite intellectuelle de l'empire Sonrai, en particulier Ahmet Baba de Tombouctou, a interrogé l'influence de l'Islam sur le vécu politique africain. Selon Luc Ngowet, la modernité africaine ne se réduit pas à un moment en soi (les indépendances), ni à une époque à temporalité multiples, ni à un phénomène processuel (modernisation, industrialisation, retombées sociétales du progrès technique). Il s'agit d'un continuum historique et psychosociologique résultant d'une série d'événements politiques marquants de l'histoire africaine. La rencontre avec l'autre (Orient, Occident) en constitue un moment; mais également les indépendances, l'époque postcoloniale et les transitions démocratiques. Ainsi, la modernité africaine peut être perçue comme ce vécu immédiat individuel et collectif des Africains. Elle est issue d'un double mouvement historique et psychosociologique. Elle est déjà là et pas à inventer. Elle est cependant porteuse de tendances contradictoires, toujours en négociation, il s'agit d'en saisir les représentations idéologiques et les imaginaires d'une quête d'un mieux-vivre ensemble qu'elle porte.

L'afrocontemporanéité

En posant au départ la modernité comme concept téléologique, la réflexion est originellement piégée. On pose celle-ci comme une occurrence nécessaire de la marche des sociétés, et cela dans une perspective évolutionniste. De plus, en lieu et place de penser les dynamiques sociales en cours, telles qu'elles se présentent, et d'en extraire les significations, l'on se contente, d'une part, de traquer la présence ou l'absence des signes de la modernité dans le réel des sociétés africaines; et d'autre part, de poser comme repères ses principes philosophiques (l'apologie du nouveau, la raison comme fondement de l'organisation sociale) et les formes institutionnelles qu'elle se donne. Ainsi, à mesurer la distance qui en sépare, l'on se condamne à vivre les affres de la comparaison et à perpétuellement se penser sous le mode du traînard qui doit rattraper son retard et gagner des places dans les divers classements qui le lui rappellent. C'est être assujetti au complexe du bon élève. Ce désir de reprise de formes d'organisation sociale dites modernes et la tentative d'en épouser les concepts philosophiques relèvent initialement de la greffe forcée par les circonstances de la rencontre coloniale. Mais elle perdure surtout par le fait d'élites africaines gagnées au rêve d'Occident, fascinées par sa réussite technologique, et désireuses de reproduire à l'identique ses formes sociétales. C'est une même tendance que l'on retrouve dans la reprise acritique de la périodisation européenne (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, Temps modernes, époques contemporaines) et surtout des significations qui y sont associées, pour nommer et penser ses propres cycles historiques. Rémi Brague note que la modernité est un curseur arbitrairement posé. Toute

époque est plus moderne que celle qui la précède et moins que celle qui lui succède. Les expressions modernité africaine, endogène, alternative, multiple, etc., ne sont que les manifestations de ce désir mimétique qui, à défaut de pouvoir répliquer le même, se pense en avatar. Aimé Césaire dit préférer l'enfer à une version absurdement ratée du paradis[1].

Que faire alors de tout ce qui existe, émerge, vit et croît, se développe en dehors de ces catégories et concepts ? Toute cette réalité se retrouve dans un magma informe parce que innommée, non catégorisée, non conceptualisée. Masse pesante qui pourtant détermine le mouvement en profondeur des sociétés africaines, comme ces trous noirs dont nous avons perçu l'existence par leur force d'attraction, alors que la lumière ne les éclairait pas. La carence dans la dénomination de sa réalité présente explique en partie ce mimétisme terminologique. Il s'agit de réussir à se dire et surtout se penser en dehors des injonctions civilisationnelles des autres. Nommer sa contemporanéité, c'est l'inscrire dans un projet ; c'est lui donner sens, lui indiquer des valeurs qu'elle doit accomplir, en faire un espace, un milieu porteur qui doit permettre l'accomplissement de celles-ci. L'afrocontemporanéité est ce temps présent, ce continuum psychologique du vécu des Africains, incorporant son passé et gros de son futur, qu'il s'agit de penser. Afin d'en saisir toutes les significations, l'élaboration de nouvelles théories sociales et politiques qui reflètent les dynamiques en cours des sociétés africaines est nécessaire.

1. Aimé Césaire, *Moi, laminaire*, Seuil, 1982.

La notion de contemporanéité de plusieurs mondes[1] nous semble assez bien décrire les sociétés africaines contemporaines, caractérisées par un processus de mutations politiques, sociales et culturelles, une transition de l'ancien vers le nouveau inachevée ; une juxtaposition au sein d'une même société de temporalités et d'épistémès différentes, parfois même au sein du même individu, où plusieurs systèmes de référence peuvent cohabiter, négocier, entrer en conflit ou s'inter-féconder. Certains vivent à la fois un temps traditionnel, une époque dite moderne et postmoderne. Les valeurs culturelles d'une société étant en constante redéfinition, les sociétés africaines en mutation sont symptomatiques de cette renégociation permanente de leurs références culturelles et de cette contemporanéité (transversalité) de plusieurs mondes. L'un des défis de cette afrocontemporanéité serait de réussir à s'affirmer dans ses fécondes différences tout en ne tombant pas dans l'extrême que constituerait l'emmurement communautariste[2].

Orthogenèse et mutation culturelle

Cette Afrique qui *est* et qui advient est protéiforme. Sa raison est plurielle. Elle n'a pas désenchanté ses mondes. La vie spirituelle y est encore vivace et foisonnante. Ses religions, ses musiques, ses arts, ses villes, le rapport à soi, à son corps, sa présence dans le temps sont là pour témoigner de cette invention de soi au quotidien. Elle réalise ses synthèses

1. Nous empruntons cette notion à Catherine Quiminal, *Gens d'ici, gens d'ailleurs*, Christian Bourgois, 1991.
2. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, 1997 ; *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.

du religieux, du politique et du culturel. Le laboratoire à ciel ouvert qu'elle constitue fait tourner ses forges à plein régime, les nourrit de combustibles glanés sur tous les champs. Il lui faut cependant établir durablement les fondements de sa stabilité, de sa prospérité et de son rayonnement. Pour accélérer sa mutation culturelle et accoucher de l'inédit dont elle est porteuse, la question du mode d'élaboration de ses représentations est cruciale. Mbembé[3] souligne que celles-ci se forgent à l'interface de l'autochtonie et du cosmopolitisme. Il affirme qu'un travail de réassemblage est en cours sur le continent et que l'Afrique est en train d'effectuer sa synthèse sous le mode de la disjonction et de la redistribution. Quelque chose de fécond jaillira de cette Afrique-glèbe, prophétise-t-il. Un immense champ de labour de la matière et des choses, susceptible d'ouvrir sur un *univers infini*, extensif et hétérogène, l'univers de la pluralité et du large.

C'est ce champ de labour, qui pourrait ouvrir sur un *univers infini*, dont il convient de maîtriser l'étendue et la production, en orientant son évolution (orthogenèse) par la pensée et l'articulation d'un projet social africain qui a pour but d'achever sa mutation économique, sociale, et culturelle dans le sens de finalités que celle-ci se donne. Il s'agit de repérer ces dernières dans les lieux d'où s'énoncent les discours que l'Afrique produit sur elle-même : le culturel, le religieux, l'artistique, le démographique, l'urbanité, le politique.

Le changement social n'est pas qu'organique. Il se pense et s'oriente, surtout dans un contexte où différentes forces sont à l'œuvre et impactent les dynamiques d'un continent encore fortement vulnérable aux chocs externes. Un des

3. Achille Mbembé, *Sortir de la Grande Nuit*, La Découverte, 2010.

espaces où des luttes sont actuellement en jeu, est celui de la définition des politiques publiques et des marchés à venir sur le continent africain. Forces sociales, lobbies, firmes multinationales, institutions internationales, ONG, mouvements religieux, mass médias s'y affrontent. L'économie politique et surtout symbolique étant remise en chantier sur le continent, l'enjeu est de savoir qui définira les politiques publiques à venir en Afrique, et surtout quels groupes et quels intérêts en profiteront, mais également quels modèles culturels s'imposeront ? Dans ce contexte, la question de la souveraineté politique, intellectuelle et culturelle qui seule permet d'opérer et d'orienter ses propres choix est cruciale. Détenir le pouvoir de sélectionner dans la *pluralité* des possibles qui se dessinent, ceux qui mèneront vers le *large* que l'on s'est choisi.

Les épisodes de renaissance adviennent dans les sociétés par l'articulation d'une résilience sociale et d'une mutation culturelle. Le Japon de l'ère Meiji ou celui se relevant d'Hiroshima et de Nagasaki a su asseoir sa modernité et sa prospérité par sa capacité à opérer sa mutation, en incorporant la technique venue d'Occident, tout en conservant le cœur vivant de sa tradition. Aussi, un rapport décomplexé et repensé à celle-ci, libre, exempt de haine de soi et de fétichisme, est nécessaire pour un tel projet. À ses traditions, l'Afrique doit en grande partie sa forte résilience sociale. Les Africains ont cultivé au cours du temps des valeurs d'endurance, de courage et de patience pour faire face aux divers chocs de leur histoire récente. Ils ont également cultivé des valeurs du vivre-ensemble, par des procédés originaux : le cousinage à plaisanterie, la notion élargie de la filiation et de la famille, la mobilité interethnique, la capacité d'intégration de la différence, le tissage et retissage incessant du lien social…

Toute tradition recèle un capital symbolique et mental à mobiliser et à remettre en action si l'on souhaite actualiser pleinement toutes ses potentialités. Il s'agit de ne surtout pas faire table rase de ses héritages. Cependant, un travail de dépoussiérage de ceux-ci pour n'en conserver que le fondamental, le vital, le fécond, est à entreprendre. Ce rapport repensé à la tradition implique qu'une fois celle-ci ré-assimilée, on lui insuffle un courant régénérateur, d'où le nécessaire travail de choix, d'élagage et de tri. La contemporanéité, envisagée ailleurs comme arrachement, pourrait se construire ici comme une féconde ré-articulation avec le pouls de ses traditions. Celle-ci, dans sa traduction concrète, appelle un effort d'innovation institutionnelle, économique et sociétale.

Il s'agit de penser des mécanismes de régulation sociale répondant aux exigences du moment, tout en faisant place aux formes coutumières et traditionnelles qui ont fait leurs preuves et qui continuent de le faire dans des domaines aussi divers que le règlement des conflits, la justice réparatrice[1], les formes de représentativité et de légitimité, etc. Il s'agit de se donner un contexte civilisationnel et d'éviter la barbarie, qui est négation de l'ancien dans sa charge de transmission de ce qui opère.

Le continent africain pourrait envisager ses riches cultures comme des forces d'adaptation au changement et les mobiliser autour de nouveaux enjeux sociétaux. Un des plus impérieux est l'élaboration d'une véritable culture démocratique[2],

1. Au Rwanda, pour faire face aux défis du jugement de milliers d'individus après le génocide des Tutsi, on a réhabilité une forme traditionnelle de justice réparatrice, les *Gacaca*, qui a fait ses preuves et démontré son efficacité.

2. Les sociétés africaines contemporaines ont depuis des décennies accéléré la production de leurs formes contemporaines de vivre-ensemble. Bien avant les

qui libère les intelligences, les forces et les énergies d'un continent jeune et débordant de vitalité, en les faisant participer à l'œuvre de construction d'un mieux-être collectif et individuel. Pour cela, il lui faut reprendre possession de ses espaces politiques (minés du dedans et du dehors), mais également de ses ressources, et repenser ses économies, ses formes institutionnelles, et les ré-enchâsser dans leurs socio-cultures respectives.

Pour mener à bien ces chantiers, deux ressources sont fondamentales. L'autonomie et le temps propre. La première permet d'opérer ses choix : prendre le temps de trier, d'expérimenter, de cueillir soigneusement des fleurs provenant de différents jardins, d'en humer les fragrances et de construire sereinement son bouquet par son art de l'arrangement floral. La seconde est le refus de la cadence imposée de l'extérieur, par l'établissement d'un temps propre qui permet de mener à terme ses expérimentations. C'est le temps de la forge, celui nécessaire à la combustion et à la formation des alliages de métaux. Aussi, il s'agit de refuser la course, il n'y a personne à rattraper, sinon à être au meilleur de soi-même. Et pour cela, se fermer s'il le faut à toutes les injonctions centrifuges, y

printemps arabes, la décennie 1990 a vu s'accélérer en Afrique subsaharienne les processus d'approfondissement démocratique, avec les conférences nationales et les diverses expériences de dialogue politique initiées par les sociétés civiles africaines : luttes pour des constitutions instituant le multipartisme, limitation des mandats ; reconnaissance grandissante des droits des femmes dans les codes de la famille, etc. Le désir de démocratie comme participation de tous aux affaires de la cité est largement ancré chez les populations africaines, comme le montre une enquête d'Afro baromètre, portant sur trente-cinq pays africains, qui interroge les individus sur leurs préférences en termes de mode de gouvernance politique et sur leur entendement de la démocratie, entre autres questions.

compris les silencieuses. En somme, une volonté de se reconstituer comme son propre épicentre et de laisser le temps à ses expérimentations d'arriver à leur terme. Toutes les grandes civilisations ont su à un moment s'autonomiser, choisir la nature des relations qu'elles établissaient avec le reste du monde, le temps de faire grandir leurs jeunes pousses, et d'être prêtes à l'ouverture et aux synthèses heureuses.

La question de l'économie

La manière dont la question de l'économie a été envisagée sur le continent est symptomatique de la forme générale des discours portés sur l'Afrique. Celle-ci fut majoritairement analysée selon le mode de la comparaison et particulièrement de l'écart. Lorsqu'il s'est agi de comprendre les déterminants de la croissance économique des pays africains, l'on s'est interrogé sur les causes de son absence et surtout de sa différence de niveau avec ceux des pays dit *développés*[1]. La

1. Des économistes comme Collier, Easterly, Levine, travaillant sur le continent africain, se sont focalisés sur l'explication des raisons de ce qu'ils appelaient les échecs de la croissance africaine, ou les décennies perdues de la croissance en Afrique. Ayant comme point de repère les moins bonnes performances des années 1980, ils en ont conclu qu'il y avait là un mystère opaque à élucider. Il aura fallu, note Morten Jerven, presque deux décennies de croissance sur le continent africain pour qu'ils commencent à réajuster leur discours sur la croissance de ces dits pays. La force de leurs métaphores (« les décennies perdues de la croissance, le milliard d'en bas, les pièges de la pauvreté ») ont eu plus d'impact sur les perceptions de l'opinion et parfois des universitaires que

seconde caractéristique est l'analyse sur la courte durée ou plus précisément ce que j'appelle la pensée du creux de la vague. Une certaine historiographie économique ne pense le continent qu'à partir des indépendances africaines des années 1960, parfois elle remonte à la colonisation, la traite transatlantique étant son horizon temporel le plus long où les choses se perdent dans la brume. Point d'histoire économique en dehors de moments spécifiques choisis comme points de repère. Une histoire économique du continent africain sur une plus longue durée fait apparaître une trajectoire complexe et permet de replacer des faits dits stylisés dans une perspective plus longue.

Géographie, agriculture et démographie

La géographie est un déterminant important de l'économie. Elle conditionne le type d'agriculture pratiqué, les ressources naturelles et minières disponibles, la niche écologique, les modes de circulation des hommes et des biens, les technologies produites ou adoptées. Elle n'est cependant pas absolument déterministe et les hommes ont su tirer le meilleur parti de géographies difficiles et inversement parfois très peu de zones avantageuses.

L'Afrique est un continent d'une superficie de 30 millions de kilomètres carrés, composé de 54 États. On peut y loger

la réalité des données empiriques. Lorsque la Tanzanie double son revenu par habitant, le faisant passer de 500 à 1 000 dollars, au lieu de s'intéresser aux déterminants de sa croissance on la compare au Japon qui au même moment avait un revenu par habitant de 20 000 dollars (Acemoglu et Robinson, 2012). Pour de plus amples développements sur cet aspect, voir Morten Jerven, *Africa, why Economists Get it Wrong*, Zed Books Limited, 2015.

les États-Unis, la Chine, l'Inde et une partie de l'Europe occidentale. Peuplée d'à peu près 1 milliard d'individus, avec un taux de croissance démographique de 2,6 %, dans un demi-siècle, il sera le continent le plus peuplé avec 2,2 milliards d'habitants et représentera un quart de la population mondiale. Le continent dispose d'un quart des terres émergées du globe terrestre, de 60 % des terres arables non utilisées, et d'un tiers des ressources naturelles mondiales. Il regorge de nombreuses ressources minières et énergétiques dont les neuf dixièmes ne sont pas encore exploitées. Son urbanisation est croissante, environ 45 % de sa population vit aujourd'hui dans des villes, contrairement au début du XXe siècle où 95 % de sa population était rurale. Depuis 2000, sa croissance économique est supérieure à 5 %[1]. Parmi les taux de croissance les plus élevés du monde de 2008 à 2013, les pays africains sont bien représentés (Sierra Leone 9,4 %, Rwanda 8,4 %, Éthiopie 8,4 %, Ghana 8,11 %, Mozambique 7,25 %).

Les Africains eurent à faire face à une géographie complexe : un continent vieux, constitué au cœur de vastes plateaux rocheux d'érosions étagés où l'altitude dépasse le plus souvent 2 000 mètres, et composé essentiellement d'un socle d'âge primaire avec des fractures volcaniques (vallée du Rift). Ses extrémités nord et sud sont caractérisées par des climats méditerranéens ; à partir de l'équateur, la forêt tropicale cède la place à la savane et au désert. Les paysans africains surent s'adapter à des conditions climatiques diverses et adopter des techniques de culture appropriées : polyculture vivrière sur les hauts plateaux, adoption selon les cas de céréales, de

1. Son PIB représente 4,5 % du PIB mondial en parité de pouvoir d'achat et équivaut à environ 2 200 milliards de dollars.

tubercules, de légumineuses adaptées au milieu[1] ; mise en jachère et brûlis des sols pour les régénérer et les enrichir, migrations périodiques des villages pour conquérir de nouvelles terres[2]. Ils surent créer des systèmes agricoles souples et adopter les innovations techniques adaptées à leurs conditions environnementales[3].

Un peu d'histoire...

En 146 avant J.-C., à l'issue de la troisième des guerres Puniques qui opposaient Rome et Carthage, les Romains colonisèrent le nord de l'Afrique. L'Afrique romaine est composée de Carthage (Tunisie), de la Numidie orientale, de la Tripolitaine et de la Byzacène qui correspondent à la partie occidentale de la Libye actuelle. Ils firent de cette région fertile de la côte méditerranéenne leur grenier à céréales afin de nourrir la population grandissante de l'Empire romain.

1. Le maïs et le manioc sont des plantes américaines dont la teneur calorifique est plus importante que celle du mil et du sorgho. Elles furent introduites par les Portugais à partir du XVIe siècle. Les paysans africains les adoptèrent et elles se propagèrent progressivement sur le continent.
2. Les sols africains sont pauvres à l'exception de la vallée du Nil et de quelques lambeaux de terre volcanique fertile. Dans la savane bordant le Sahel, la saison des pluies dure quatre mois, on y cultive du mil et du sorgho. Dans les zones équatoriales, les pluies sont abondantes, mais le ruissellement lessive les sols et l'appauvrit en sels minéraux. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Petite histoire de l'Afrique*, La Découverte, 2011.
3. Certaines innovations techniques firent tardivement leur apparition dans les modes de production agricoles africains. La maîtrise du fer permit la confection de la houe. La roue, bien qu'adoptée dans la vallée du Nil, le fut tardivement dans d'autres régions du continent. Elle ne fut pas nécessaire grâce à l'abondance des terres et à la faible densité de la population, un équilibre production-consommation étant trouvé.

Ils nommèrent ces provinces côtières Africa, d'après le nom d'une tribu berbère, les *Afri*, qui habitait la région. Les Arabes, qui envahirent l'Afrique du Nord au VIIe siècle, arabisèrent le nom en *Ifriqiya* pour désigner cette région côtière du nord de l'Afrique. Ce sont les navigateurs européens au XVe siècle, qui exploraient la côte atlantique du continent pour trouver une voie maritime vers les champs aurifères de l'Afrique de l'Ouest, qui étendirent le nom *Afrique* à tout le continent.

Le continent africain a toujours été associé à un imaginaire de richesse. Dans la Bible est évoqué le pays d'Ophir d'où viennent de l'or, des pierres précieuses et du bois de santal. L'épisode légendaire de la reine de Saba, dont le royaume fut vraisemblablement situé vers la Somalie, offrant à Salomon lors de son voyage à Jérusalem au Xe siècle avant J.-C. des présents somptueux, frappa les imaginaires à tel point que des millénaires (3 000 ans) plus tard, des aventuriers européens se mirent à chercher sur le continent cette terre de l'or[1]. L'intérêt des Portugais pour l'Afrique et ses champs aurifères fut stimulé par le voyage à La Mecque de Kankan Moussa, Mansa (empereur) du Mali, qui, s'arrêtant au Caire en 1324, offrit tellement d'or que les cours chutèrent pendant dix ans dans toute la région jusqu'à Constantinople. Kankan Moussa est jusqu'à ce jour considéré comme l'homme le plus riche que le monde ait connu.

L'Afrique fut un lieu d'échanges commerciaux et culturels depuis sa plus haute antiquité. Les Africains commercèrent entre eux et avec les autres peuples. Pistes, pirogues et voies de communication à travers le Sahara et toute l'Afrique permirent des échanges de sel, de fer, de cuivre, d'esclaves et d'or,

1. Martin Meredith, *The Fortunes of Africa*, Simon & Schuster, 2014.

y compris avec l'océan Indien, la Mésopotamie et le Levant. Se construisent sur le continent africain de riches et somptueuses cités, dans la vallée du Nil, au Zimbabwe, en Afrique de l'Ouest. On maîtrise la technique du cuivre depuis 3 000 ans avant J.-C. en Égypte, celle du fer à Nok, à Ifé, et dans différents lieux dès le VIIe siècle avant J.-C. Des civilisations s'édifient, des royaumes naissent et meurent. De grandes cités côtoient des hameaux de pasteurs et de nomades, les transformations sociales, politiques et culturelles se déroulent selon leurs dynamiques propres. Les sociétés sont jugées sur leurs capacités guerrières et intégratives. Les systèmes économiques ont pour but d'assurer la subsistance des individus, et organisent la production et la circulation des biens principalement sur la base des liens sociaux. L'économie est enchâssée dans la société.

On ne parle à cette époque ni de croissance économique ni de balance commerciale. L'histoire est perçue comme cyclique ou tragique, avec des apogées et des déclins. C'est d'ailleurs partout un peu pareil dans le monde, la civilisation chinoise, le Moyen Âge européen ne comptabilisent pas les richesses produites par an et leur évolution. La croissance économique comme notion guidant et reflétant l'évolution des sociétés est récente dans l'histoire de l'humanité. Elle date de la révolution industrielle européenne. La possibilité d'un progrès continu des sociétés (connaissances et richesses) apparaît au XVIIe à l'issue de la querelle des Anciens et des Modernes. La croissance économique en sera l'une des expressions.

L'erreur consisterait à lire la vie économique et sociale du continent africain sous le prisme de notions apparues aux XVIIe-XVIIIe siècles européens. Le moteur de l'aventure sociale dans les sociétés africaines de l'époque est le désir de

construire des sociétés durables, en colonisant les terres, en maîtrisant la production alimentaire et en triomphant des périls de la nature.

Démographie et traite transatlantique

La lutte pour accroître le nombre d'hommes et de femmes fut donc un trait principal de l'histoire africaine[1]. Au XVIe siècle, les Africains disposaient d'un avantage démographique. La population africaine est estimée à 100 millions, soit 20 % de la population mondiale. À la fin du XIXe siècle, elle ne représentait plus que 9 % de la population mondiale. La traite négrière a interrompu la croissance de la population en Afrique occidentale pendant deux siècles. Les estimations les plus parcimonieuses indiquent que 11 061 800 personnes furent déportées du continent africain via l'Atlantique[2]. Les plus larges font état de 24 millions d'individus transportés et de 200 millions de morts liés à la capture, au transport et aux différentes guerres et razzias causées par la traite négrière. L'arrêt de la croissance démographique africaine eut lieu au XVIIIe siècle, période de l'apogée de la ponction des esclaves. Pour évaluer plus précisément le coût de la ponction démographique due au trafic humain transatlantique, il ne suffit pas de soustraire le nombre de déportés de la population africaine de l'époque. La croissance démographique du XVIIIe siècle africain doit être comparée à ce qu'elle serait devenue en

1. John Iliffe, *op. cit.*, p. 275.
2. William & Mary Quarterly, *The Volume and the Structure of Transatlantic Slave Trade: a Reassessment*, 3rd séries, 58, 2001, p. 44.

l'absence de la traite transatlantique. Patrick Manning[1], se fondant sur un modèle des processus démographiques, a estimé que la population d'Afrique subsaharienne en 1850 aurait dû être de 100 millions de personnes en l'absence de la traite. Elle n'était que de 50 millions de personnes pendant que la population de la Chine doublait au XVIIIe siècle et que la croissance démographique de l'Europe, après un arrêt au XVIIe siècle, reprenait. Celle-ci fut décisive dans sa révolution industrielle. La part de l'Afrique dans la population mondiale (Europe, Afrique, Moyen-Orient et Nouveau Monde) chuta de 30 % à 10 %, de 1600 à 1900.

La déportation transatlantique exposa également l'Afrique à de nouvelles maladies : la tuberculose, la pneumonie bactérienne, la variole, la syphilis vénérienne furent introduites par les Européens. L'Afrique au sud du Sahara fut longtemps protégée de la peste. Mais au XVIIe siècle, des épidémies de peste frappent le Kongo (actuel Angola) ainsi que les côtes du Sénégal et de la Guinée vers 1744. Ces mêmes maladies revinrent lors de la colonisation et après la Seconde Guerre mondiale, mais les Africains y étant mieux préparés y résistèrent mieux. À cela, il faut ajouter les aléas d'une climatologie capricieuse. Le continent connut de longs cycles de sécheresse avec quelques accalmies, des épidémies et épizooties (peste bovine). Que serait devenu le continent africain en l'absence de la traite atlantique ? Nous n'aurons jamais le contrefactuel.

1. Patrick Manning, *Slavery and African Life*, Cambridge University Press, 1983.

Les racines d'un présent

La traite (déportation) transatlantique et le colonialisme ont été synonymes de ponction de richesses et d'hommes, de déstructuration des sociétés, de distorsions institutionnelles, de viol culturel, d'aliénation et d'inscription des sociétés dominées dans des trajectoires peu vertueuses. La conquête européenne au Congo belge entre 1876 et 1920 a abouti, selon Jan Vansina[1], à la destruction de près de la moitié de la population totale de la région. Après avoir longtemps nié ou minimisé l'impact du colonialisme sur la trajectoire économique des nations africaines indépendantes, une littérature abondante datant des années 2000 a émergé en économie[2] (Acemoglu, Robinson *et al.*), elle met en évidence le fait que celui-ci a impacté négativement le développement et la croissance des nations jadis dominées. L'héritage colonial, mesuré en termes de degré de pénétration économique de l'ancienne métropole, de dépendance envers celle-ci et d'identité institutionnelle avec l'ancienne puissance coloniale, est un élément explicatif des faibles performances économiques des pays africains. L'économie institutionnelle a largement documenté le fait que les institutions[3] ont un impact sur le progrès

1. Jan Vansina, *Les Anciens Royaumes de la savane, les États des savanes méridionales de l'Afrique centrale, des origines à l'occupation coloniale*, 2e édition, Presses universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1976. p. 183.
2. D. Acemoglu, S. Johnson et J. A. Robinson, « The Colonial Origins of Comparative Development : An Empirical Investigation », *American Economic Review*, 2001, 91(5), p. 1369-1401 ; D. Acemoglu, S. Johnson et J. A. Robinson : « Why Africa is poor ? », *Economic History of Developing Regions*, 2010, 25(1), p. 21-50.
3. Institutions : règles de comportements, habitudes, conventions, coutumes, mais aussi des modes de pensée, modelés par la culture, les croyances et pratiques religieuses ; elles régissent et régulent les comportements humains.

économique et social des nations. De mauvaises institutions peuvent piéger celles-ci dans un équilibre sous-productif et induire un faible niveau de production de richesses.

Les pouvoirs coloniaux ont créé dans leurs colonies des institutions politiques à l'image des pouvoirs métropolitains. L'Espagne a transplanté en Amérique latine des institutions féodales protégeant la noblesse, l'Angleterre, des institutions politiques décentralisées et des droits de propriété favorisant la concurrence, la France favorisa des institutions de monopole moins protectrices notamment des innovations financières. La colonisation en altérant le processus d'accumulation des facteurs de production a eu un impact négatif sur le développement des pays colonisés (distorsions économiques et institutionnelles). Les effets les plus néfastes furent générés par les modèles portugais, belges et français, note Abdallah Zouache[1].

Les déterminants des performances économiques des nations sont divers. En plus des dotations factorielles, de la géographie, du travail des hommes, de la technologie, l'histoire compte. Il s'agit pour cette dernière d'évaluer les canaux de transmission des chocs historiques. Ainsi, les performances économiques des nations africaines sont, pour partie, liées aux conditions initiales léguées après les indépendances par les anciennes métropoles : pour l'histoire économique récente du continent, celles-ci sont principalement la déstructuration des économies (notamment des modes de production antérieurs) et leur mise sous dépendance, l'établissement d'économies de traites, d'extractions, avec une

1. Abdallah Zouache, « De la question coloniale chez les anciens et néo-institutionnalistes », *Revue d'économie politique* 124 (1), janvier-février 2014.

faiblesse du tissu industriel d'économies extraverties, peu diversifiées, exportatrices de matières premières, donc vulnérables à la volatilité de leurs cours.

Une seconde raison des faibles performances est liée à une mauvaise gestion économique de la part des leaders des jeunes nations africaines indépendantes, qui pour la plupart ont opéré de mauvais choix économiques[1] ; à des rapports de domination qui lui furent et demeurent défavorables aussi bien dans la compétition économique internationale (règles du commerce international) que dans les choix des options stratégiques en matière de politiques économiques (absence d'autonomie dans les choix de ces dernières : programmes d'ajustement structurel, consensus et post-consensus de Washington, OMD...). En somme, une conjonction peu vertueuse de dynamiques internes et externes a conduit à des performances économiques largement en deçà des potentialités économiques du continent.

Hystérèse et résilience

La question de la persistance des effets des chocs dans la structure socio-économique des pays africains est cruciale. Souvent un discours qui se veut responsable et relevant légèrement de l'autoflagellation tente absolument de nier les conséquences de la traite transatlantique et du colonialisme sur les trajectoires actuelles des pays africains. Il appelle ces derniers à prendre leurs responsabilités et surtout à assumer

1. Modèles d'industrialisation peu adaptés, mauvaises politiques structurelles et conjoncturelles, endettement non soutenable, absence de diversification du tissu économique, choix de spécialisation primaire peu adéquat, gestion gabegique des finances publiques.

les échecs liés à la mauvaise gouvernance postindépendances, à arrêter de convoquer le passé et à accuser les autres pour justifier leurs propres échecs. Ce qui du reste est justifié, mais seulement en partie.

Les gouvernants postindépendances sont responsables de la gestion des ressources, des institutions et des conditions qu'ils ont trouvées. Il leur incombait de transformer ces dernières. La plupart d'entre eux ont échoué en opérant de mauvais choix économiques et politiques, certains en pillant les richesses de leurs pays au profit de leur clan, beaucoup d'années utiles ont été perdues dans l'établissement de fondements solides de nations prospères. Ils ne sont cependant pas comptables des conditions initiales qui leur furent léguées par l'histoire, ainsi que des dynamiques peu vertueuses inscrites dans les trajectoires sociétales dont ils héritèrent. C'est faire preuve d'ignorance ou de mauvaise foi intellectuelle que de simplifier les choses à l'extrême et de nier l'impact des dynamiques historiques sur le destin des peuples. Des chocs aussi importants que quatre siècles de traite transatlantique et un siècle de colonisation ont eu des conséquences démographiques, économiques, politiques, culturelles et sociales majeures, ensablé les rouages de la machine et infligé des coûts énormes aux sociétés africaines au sud du Sahara. Certains de ces chocs ont eu des effets qui persistent encore aujourd'hui. Les économistes nomment *hystérèse* le degré de persistance des effets d'un choc. L'une des questions est d'estimer celui-ci et d'apprécier le niveau de dépendance aux conditions initiales. Celles laissées au lendemain des indépendances après ce cycle historique étaient-elles favorables à une stabilité politique et à un décollage économique ? La réponse est non. D'autant plus qu'aux effets de ces chocs se

sont ajoutés ceux de causes persistantes : des indépendances formelles concédées contre la perpétuation d'un système de mise sous dépendance politique, économique et culturelle, afin de maintenir le contrôle sur les ressources du continent africain. Une prédation de celles-ci qui continue de nos jours au travers de contrats déséquilibrés d'exploitation de ses ressources naturelles, d'un échange inégal, de flux de capitaux illégaux équivalent aux IDE et à l'APD qui sortent du continent[1], d'une recolonisation économique des pays par les anciennes puissances coloniales (Côte-d'Ivoire, Sénégal, Gabon...) qui contrôlent à travers leurs grands groupes (Bolloré, Total, Eiffage, Areva...) l'essentiel du secteur privé productif et des banques commerciales des pays africains au sud du Sahara. Vient s'ajouter à cela la pénétration économique chinoise qui se fait au détriment du continent africain : quelques infrastructures, contre le pillage de ses ressources naturelles et la colonisation de ses terres.

Rappeler ces évidences, ce n'est ni s'inscrire dans une forme de fatalité, ni refuser de faire face à ses responsabilités. Indiquer ces *faits stylisés* comme faisant partie des éléments explicatifs des difficultés économiques présentes du continent africain, n'est pas non plus synonyme d'occulter la responsabilité de la mauvaise gouvernance postindépendance et des mauvais choix des dirigeants africains. Il s'agit cependant de rendre à un phénomène son épaisseur historique et sa complexité ; de procéder à un examen clinique précis, de sérier les causes et d'évaluer leur importance relative, et parmi celles-ci d'identifier celles qui persistent. Faire le point exact sur les

1. Voir Léonce Ndikumana et James K. Boye, *La Dette odieuse de l'Afrique*, Amalion, 2013.

causes de la maladie est un préalable du remède et de la guérison. Une fois ce travail effectué, la question la plus urgente est celle de la capacité de résilience et de rebond. C'est celle qui nous occupe : réfléchir aux conditions de la régénération. Les peuples africains ont fait montre d'une grande résilience et d'une grande endurance aux épreuves tout au long de leur histoire. La vitalité démographique retrouvée en un siècle à peine témoigne de cette ardeur. Aucun système dynamique ne retourne à son état d'origine. Il en est ainsi des sociétés. Elles peuvent cependant retrouver un équilibre et évoluer vers un état qui maximise leur chance de survie et de croissance.

C'est cet équilibre dynamique qu'il s'agit à nouveau de retrouver. Par ailleurs, les conditions initiales ne sont pas une fatalité. Les systèmes dynamiques complexes que sont les sociétés ont la propriété d'équifinalité, elles peuvent atteindre un même résultat final en partant de conditions initiales différentes. Pour cela, il faut une résilience démographique, économique, institutionnelle et psychique.

Pour la question démographique, le continent est en passe de retrouver son avantage du début du XVIe siècle. En 2050, il représentera un quart de la population mondiale. Il y a un siècle, il comptait 100 millions d'individus, dont 95 % vivaient en zone rurale. Un siècle plus tard, il compte un milliard d'individus dont 45 % d'urbains. En 2050, il comptera 2,2 milliards d'individus dont 60 % d'urbains. Ce n'est qu'à partir de 1950 qu'a commencé l'explosion démographique qui vit l'Afrique décupler sa population en cinquante ans. La plus importante part de la population active la plus valide du monde sera africaine en 2050. Ce dividende démographique, pour le transformer en ressource

productive, pose des défis en terme de capital humain qu'il faudra relever.

La résilience économique est plus délicate à opérer. Elle nécessite des ruptures avec des modèles de production et d'accumulation hérités de la période coloniale. Elle n'est cependant pas impossible, d'autres l'ont réussie ailleurs. La majeure partie des économies du continent qui croissent aujourd'hui sont exportatrices de pétrole ou de produits miniers[1]. La croissance économique africaine est principalement tirée par les industries extractives et les services. Il faut cependant, malgré les menus gains en devises qu'elles génèrent, en finir avec les économies d'enclaves et d'extraction. Celles-ci n'entraînent pas de développement intégré des pays, créent des problèmes environnementaux et sociétaux, entretiennent la corruption et biaisent les arbitrages intertemporels et l'allocation des ressources.

Se pose souvent aux dirigeants africains la délicate question du choix d'exploitation de leurs ressources et richesses naturelles, dans un contexte de besoin urgent de devises pour équilibrer les finances publiques de leurs États. L'arbitrage à court terme prime le plus souvent dans leurs options stratégiques, car il a un impact immédiat sur les recettes fiscales et les ressources financières d'États devant faire face à divers besoins, tous aussi urgents les uns que les autres. Ces besoins les amènent à accepter des clefs de répartition absolument déséquilibrées et iniques des richesses tirées de leur sous-sol, les multinationales se taillant la part du lion, sous prétexte de transfert de technologies ou de valorisation de ressources qui

1. Sylvie Brunel, *L'Afrique est-elle si bien partie ?*, Sciences humaines Éditions, 2014.

ne le seraient pas autrement. Alors qu'en réalité ce sont les choix d'investissement à long terme modifiant la structure de l'économie qui permettent à celle-ci de croître durablement et de manière équilibrée. L'enjeu ici est de sortir de la dictature des urgences, de ne pas brader les ressources d'un continent riche en réserves de toutes sortes, d'autant que, pour les hydrocarbures, il s'agit d'énergies non renouvelables qui s'épuiseront dans un siècle.

Le contrôle des citoyens sur les contrats miniers que signent les gouvernements, ainsi que sur l'usage des gains qui en proviennent, est un élément de la solution du problème. Une meilleure conscience transgénérationnelle des hommes politiques africains et une inscription de leur action dans la durée en sont l'ultime clef. On pourrait imaginer des dispositifs institutionnels qui délèguent la gestion des ressources naturelles des nations à des institutions indépendantes du cycle électoral et des régimes en place. À ces questions s'ajoute celle de la sécurité alimentaire qui fait des terres arables africaines un nouvel objet de convoitise. Les multinationales étrangères, avec la complicité des États, se sont lancées dans un accaparement de celles-ci en prévision des nécessités mondiales de productions agricoles à venir.

À ce niveau aussi, se posent des questions d'arbitrage intertemporel, de souveraineté politique et économique qu'il convient de prendre à bras-le-corps : la responsabilité première en incombe aux hommes politiques. Une meilleure conscience de ces enjeux par les sociétés civiles africaines pourrait les y aider.

Consolider les embellies

De récents progrès en termes de croissance économique[1] dans plusieurs pays africains indiquent qu'une embellie est en cours. La littérature qui dresse le bilan et le diagnostic de cette situation est abondante. Le constat qu'elle établit est en partie exact. Celle qui préconise des solutions pour accélérer les dynamiques de croissance des pays africains, afin de les rendre plus fortes, durables et inclusives, l'est également, et sur un certain nombre de questions (pas toutes) des consensus existent sur ce qu'il conviendrait de faire. Pour que ce retour de la croissance se transforme en amélioration qualitative de la vie, il faut des politiques publiques vigoureuses, des investissements en infrastructures socio-économiques de base, ainsi que des choix stratégiques visant à une transformation structurelle des économies. Relever les défis économiques du continent africain et répondre de manière adéquate aux besoins fondamentaux de ses populations en leur assurant les conditions d'une vie digne est une nécessité absolue. Pour cela, il lui faut faire un bon usage de ses capacités productives, transformer ses ressources et son capital humain en richesses, répartir ces dernières de manière équitable et transformer qualitativement ses sociétés en élevant le niveau de vie de ses populations et en dégageant les surplus nécessaires au financement de ses fonctions psychosociales fondamentales, c'est-à-dire celles qui assurent son bien-être d'un point de vue psychologique, ainsi que de ses modèles civilisationnels.

1. Sur les dix pays ayant des taux de croissance à deux chiffres, huit sont africains.

La majeure partie des économistes s'accorde sur la nécessité d'accroître les investissements en capital humain (éducation et santé), en infrastructures, sur la nécessaire diversification des économies, sur la résolution des questions liées à la sécurité alimentaire, sur l'amélioration de la productivité totale des facteurs par l'innovation technologique, sur une meilleure exploitation des avantages comparatifs fondés sur ses propres dotations factorielles, sur la qualité des institutions et de la gouvernance économique. Des pays comme le Rwanda, le Kenya, le Cap-Vert, le Ghana, l'Éthiopie, le Botswana, l'Ouganda, l'île Maurice, ayant opté pour certaines de ces solutions, ont réalisé d'excellentes performances en termes de croissance économique au cours de la dernière décennie. Il faut cependant consolider ces embellies, exporter les aspects replicables de ces modèles aux autres pays africains, approfondir les choix de ruptures, transformer structurellement les économies, intensifier les investissements en capital humain et surtout mobiliser les dynamiques culturelles et les mettre au service des économies du continent; celles-ci sont largement sous-exploitées et pourraient jouer le rôle de levier.

Penser les économies africaines dans leur substrat culturel

L'une des principales caractéristiques des modèles économiques mis en œuvre depuis un demi-siècle sur le continent africain est l'extraversion de leur origine. Ils ne sont le résultat ni de pratiques ni d'une production interne de l'économique. D'où le dualisme de systèmes caractérisés par la coexistence d'une économie dite formelle avec une économie populaire fondée sur une socioculture et dite informelle, qui pourtant, assure la subsistance à une majorité des populations

africaines et contribue pour l'essentiel au PIB (54,2 % en Afrique subsaharienne[1]). Pour analyser les économies africaines, une question primordiale qui n'est pas suffisamment prise en charge est celle de l'articulation avec leurs sociocultures respectives. On ne peut continuer à ignorer, d'un point de vue théorique, l'essentiel des pratiques économiques qui permettent aux Africains d'assurer leur subsistance, au seul motif que celles-ci ressortiraient d'une économie qualifiée d'informelle, alors que cette dernière émane d'un rapport à l'économique charpenté par la culture de ces derniers.

Dans les sociétés africaines traditionnelles[2], l'économique était inclus dans un système social plus vaste. Il obéissait certes à ses fonctions classiques (subsistance, allocation des ressources, etc.), mais était surtout subordonné à des finalités sociales, culturelles et civilisationnelles. Ce n'est plus le cas dans les sociétés contemporaines où l'ordre économique tend à devenir hégémonique, déborde son espace naturel et tente d'imposer ses significations et ses logiques à toutes les dimensions de l'existence humaine[3]. La culture a un impact sur les perceptions, les attitudes, les habitudes de consommation, d'investissement et d'épargne, les choix individuels

1. J. Charmes, «The contribution of informal sector to GDP in Developing Countries: Assessment, Estimates, Methods, Orientations for the future», *OECD EUROSTAT*, State Statistical Committee of the Russian Federation, Non-Observed Economy Workshop, Sochi (Russia), 16, 20 October 2000, 14 p.

2. L'analyse est circonscrite aux sociétés traditionnelles subsahariennes.

3. L'économie est devenue une discipline qui a perdu la conscience de sa place dans le tout (anomie), déborde son espace naturel et envahit l'ensemble des relations sociales en y imposant ses significations et ses logiques de profit (appropriation privative de la nature, de l'espace, des biens publics, transformation des rapports sociaux par le salariat).

et collectifs, elle demeure un déterminant principal de l'acte économique. Dans les groupes humains, les imaginaires sont constitutifs des rapports sociaux, y compris les plus matériels. L'acte économique est d'abord un rapport social. L'imaginaire et le symbolique déterminent sa production. Les facteurs culturels influencent donc les performances économiques.

La première idée défendue ici est que l'efficience d'un système économique est fortement liée à son degré d'adéquation avec son contexte culturel. Les économies africaines décolleraient si elles fonctionnaient sur leurs vrais moteurs. La seconde idée est qu'il ne s'agit pas uniquement de penser l'efficience des systèmes économiques africains par un meilleur enchâssement de ceux-ci dans les cultures africaines. Il est surtout question d'interroger l'articulation des deux ordres que sont la culture et l'économie, dans le contexte africain, dans une intention qualifiée de civilisationnelle; c'est-à-dire qui permettrait d'atteindre les finalités jugées les *meilleures*[1] par l'individu et le groupe. Pour cela, il est nécessaire de penser le projet social dans sa globalité en analysant les interactions multiples de ses dimensions environnementales, c'est-à-dire celles qui visent à assurer les conditions de l'existence (l'économie, l'écologie), avec celles qui se donnent pour but d'œuvrer sur les significations de l'existence elle-même (la culture, les philosophies, les ordres des finalités). Il s'agit donc de penser la place à assigner à l'ordre économique dans la dynamique sociale. Aussi, notre hypothèse est qu'une articulation des ordres économiques et culturels qui éviterait la confusion de leurs finalités respectives rendrait les projets de société plus cohérents.

1. Celles que les individus et les groupes valorisent.

Économie et culture : interactions et déterminations réciproques

L'économie et la culture sont deux puissants déterminants des actions individuelles et collectives. L'économie est un ordre de l'efficience tourné vers l'allocation optimale des ressources. Elle est également devenue, comme discipline, un espace de réflexion sur la théorie de l'agir humain et sur ce qui le fonde. La culture est définie par les anthropologues comme un ensemble de pratiques et de valeurs, de traits distinctifs matériels et spirituels, identifiant un groupe social donné. C'est une notion polysémique[1], employée dans une variété de sens. La culture recouvre également l'ensemble des œuvres de l'esprit nécessitant de la créativité dans leur production, celles-ci sont liées à l'éducation de l'esprit, à la production et à la communication de significations symboliques (culture artistique, scientifique, littéraire, arts divers, art de vivre et manière d'habiter le temps). Elle est de ce fait un espace de création perpétuelle, une manière de saisir et d'explorer la réalité dans toutes ses dimensions; c'est un objet mouvant, en constante redéfinition. Elle a la double dimension du fait et du processus. Bien qu'elle puisse être un lieu de création de valeur, ses finalités sont prioritairement symboliques, elles relèvent principalement de la production de sens et de significations.

1. A. Kroeber, C. Kluckhohn and W. Untereiner, *Culture: a critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, 1952.
Kroeber et Kluckhohn ont recensé plus de cent soixante-quatre définitions de la culture. D'après Tylor, « le mot culture pris dans son sens ethnographique le plus étendu, désigne ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social ».

Les fondements culturels des choix économiques

Les processus de prise de décision individuelle sont fortement influencés par l'environnement culturel de l'individu qui conditionne ses préférences et régule ses comportements. La satisfaction de besoins fondamentaux que sont la nourriture, l'habitat, l'habillement... entraîne des choix qui ne sont pas uniquement dictés par les alternatives existantes, c'est-à-dire par la quantité de biens et services disponibles pour satisfaire ces besoins. La matrice culturelle des individus, faite des conventions sociales, des croyances religieuses (interdits alimentaires, codes vestimentaires), d'une culture culinaire, de conceptions esthétiques, de prescriptions éthiques, a pour fonction de modeler les désirs (besoins) des individus ainsi que les circonstances (temporalité, lieu) de leur satisfaction. La temporalité de la satisfaction d'un besoin ou même la transformation du besoin en désir, c'est-à-dire d'un besoin dont la satisfaction implique la médiation du travail et du temps, est conditionnée par la culture. De plus, la structure des besoins dits fondamentaux évolue et certains de ces besoins bien que culturellement induits (télévision, cigarettes, téléphones mobiles, internet, besoin de culture, divertissement) n'en deviennent pas moins fondamentaux pour les individus.

L'anthropologie économique relève que les comportements d'épargne, d'investissement, d'accumulation, ainsi que les logiques ou rationalités qui président à certains modes de consommation sont culturellement déterminés. Herskovits[1] souligne que certains peuples ouest-africains (Yorubas) dépensent avec faste et libéralité leurs réserves de nourriture

1. Melville Herskovits, *Economic Anthropology*, Alfred A. Knopf, 1952.

entre la fin de la saison sèche et le début de l'hivernage. On se serait attendu que ces derniers les économisent pour faire face à la période de soudure. Ces comportements ne sont cependant pas imputables à une absence de prévisibilité de la part de ces communautés, ils sont plutôt dictés par des considérations culturelles qui valorisent les dépenses liées aux rituels, les dépenses ostentatoires et de prestige, et inscrivent les significations de l'acte de consommer au-delà de la nécessité biologique de se nourrir et de l'apport en calories nécessaire au travail physique. Le même constat est fait chez les Tallensi de la Gold Coast (actuel Ghana), où l'offre de nourriture est la plus basse au moment où, à cause du travail physique des champs (mai-juin), l'on a besoin de plus de calories ; ce peuple maîtrise pourtant la technique des stocks. Chez les peuples zulu, ashanti, baluba, baganda, l'économie du prestige joue un rôle également important dans le maintien du statut social des individus. Les us exigent que l'on serve une nourriture de qualité aux invités, même si celle que l'on consomme en privé est de qualité moindre.

Lorsque l'on s'intéresse à l'analyse des budgets des familles et des individus et à l'allocation des ressources, on constate par exemple que dans les familles igbos du nord du Nigeria, les montants alloués à des biens symboliques (dépenses à des fins religieuses, funérailles) sont plus importants que ceux alloués à des éléments tangibles. Il y a certes une propension universelle à satisfaire les besoins nutritionnels ainsi que les goûts personnels, mais chez les Igbos, les obligations religieuses et sociales sont aussi importantes pour la vie du groupe que l'est l'alimentation pour l'organisme.

Aussi, les différentes conceptions de la gestion économique des ménages ne sont pas le fruit du hasard, mais le résultat de

différentes modalités d'évaluation sociale du temps, du travail, du loisir, des obligations sociales et religieuses. Ces dernières, articulées à la quantité de ressources disponibles, définissent la productivité et le niveau de vie des communautés.

La réflexion précédente porte sur les sociétés traditionnelles, dont les structures sociales et comportementales laissent apparaître une stabilité et une durabilité qui autorisent une telle analyse. On peut y distinguer deux traits distinctifs dominants : une consommation utilitariste, certes, mais surtout symbolique des biens matériels, ainsi qu'une mentalité et des pratiques de partage ancrées dans le substrat culturel de ces communautés traditionnelles. L'individu appartient à un groupe et à une formation sociale historiquement construite. Les interactions sociales fondées sur la culture du groupe expliquent une part importante de ses choix.

L'économie comme processus culturel

L'économie comme discipline scientifique et champ de savoir constitué est le résultat d'un processus qui peut être qualifié de culturel. Les différentes écoles de pensée qui font l'économie se distinguent par un ensemble de pratiques et de croyances qui les constituent. Tout comme des valeurs partagées produisent la base de l'identité culturelle d'un groupe, dans le champ du discours intellectuel de l'économie, on peut interpréter la coalescence des écoles de pensée marxiste, keynésienne, néoclassique, néo-institutionnelle, etc., comme des processus culturels[1]. Par ailleurs, l'impact de la culture sur la pensée des économistes est important. Les valeurs culturelles dont ils héritent ou qu'ils acquièrent ont une influence profonde et souvent méconnue sur leurs perceptions et leurs attitudes. Ainsi, les présupposés culturels dont héritent les économistes influencent leur capacité à expliquer la réalité économique qu'ils observent, surtout lorsque celle-ci provient d'un environnement différent du leur[1]. Le contexte culturel de l'économie relève aussi bien d'une organisation sociale que d'un système de pensée. Ainsi, il apparaît que la pensée économique dominante véhicule une culture, une vision du monde et de l'homme particulière (*homo economicus*). Les considérations culturelles affectent donc la manière dont les économistes pratiquent leur discipline, élaborent leurs postulats, modélisent les interactions entre les agents. La pensée économique élabore un ensemble de croyances et de valeurs qu'elle défend et promeut.

En analysant les procédés par lesquels les idées économiques sont générées, discutées, approuvées et transmises, Throsby[2] relève que celles-ci appartiennent à l'ordre du discours tel qu'analysé par Foucault. Leur acceptation par la communauté des chercheurs se fonde plus sur des processus de légitimation et de persuasion intellectuelle, que sur la traduction fidèle d'une réalité observée[3]. Dans ce contexte, le discours économique fonctionne comme un langage qui assure l'établissement du

1. David Throsby, *Economics and Culture*, Cambridge University Press, 2001.

1. Dudley Seers, « The limitations of the special case », *Bulletin of the Oxford University Institute of Economics & Statistics*, vol. 25, 1963, p. 77-98. Dudley Seers conteste à partir de faits historiques et empiriques la prétention de l'économie dominante à une validité universelle.

2. David Throsby, *op. cit.*

3. L'efficacité des marchés compétitifs, le fait qu'ils soient en concurrence pure et parfaite, et en équilibre, relève plus d'une croyance en un paradigme que de l'observation d'une réalité dont la position de l'observateur influence la perception du phénomène observé.

code symbolique commun à travers lequel la manière de dire, de penser, de faire l'expérience du réel du groupe s'élabore. Il définit les liens entre les faits et les concepts, distingue l'essentiel de l'accessoire, sélectionne les matériaux du réel qu'il met à disposition pour leur assemblage. Ce langage n'est pas neutre car il opère une structuration particulière de l'espace et du temps, choisit d'en révéler certains aspects et laisse d'autres dans l'ombre, établit une hiérarchie particulière des valeurs, façonne des modes de penser, donc d'agir.

La valeur des choses

La pensée économique est productrice de culture dans le sens où elle dissémine et promeut dans le corps social des pratiques et des manières de faire. Elle projette aussi ses propres critères d'évaluation sur toutes les activités humaines, y compris celles dont la fonction première n'est pas d'intégrer le circuit de l'échange marchand. L'économie et la culture comme espaces de penser et d'agir de l'homme ont toujours été concernées par la question de la « valeur » des choses. L'évaluation adéquate de la valeur d'un bien est centrale en économie. Depuis le XVIIIe siècle, différentes conceptions de la valeur d'un bien ont cours et s'affrontent dans des controverses théoriques[1].

1. Dès le XVIIe siècle, Smith distingue la valeur d'usage d'un bien de sa valeur d'échange. Les économistes du XIXe siècle (Ricardo, Marx) estiment la valeur d'un bien à son coût de fabrication : la quantité d'inputs nécessaire à sa production ou la quantité de travail nécessaire à sa réalisation. À partir de la révolution marginaliste, les prix sont perçus comme le moyen par lequel le marché coordonne les différentes évaluations des acteurs du système économique et l'analyse néoclassique assimile la théorie des prix à une théorie de la valeur.

Les débats autour de la valeur qui se tiennent à l'intérieur du paradigme économique relient celle-ci à la notion de l'utilité, ou du prix que les individus et les marchés assignent aux biens. Il s'agit ici de quantifier ce que valent les biens destinés à être intégrés dans un circuit économique. Dans la sphère de la culture, la valeur concerne une propriété intrinsèque de certains objets ou phénomènes culturels, pouvant être exprimée comme la qualité d'une œuvre (chef-d'œuvre littéraire, sculpture, peinture, morceau de musique), ou d'une expérience. Elle est une construction sociale dont l'évaluation ne peut être isolée du contexte de sa production. C'est souvent à la dimension singulière d'un objet ou d'une œuvre porteuse de significations dépassant son utilité pratique ou sa matérialité que s'attache la notion de valeur.

La qualité d'une composition musicale de Richard Bona[1], d'un roman d'Ayi Kweyi Armah ou de Boubacar Boris Diop relève de la dimension et de la sensibilité singulière de l'expérience existentielle ainsi traduite et transmise. Adorno et Horkheimer[2] ainsi qu'Arendt[3] relèvent qu'en appliquant les logiques de la pratique économique aux objets liés à la culture, l'industrie culturelle[4] procède à la dégradation de

1. Richard Bona est un fameux musicien camerounais, bassiste, auteur-compositeur-interprète, qui a réussi une belle synthèse entre musiques traditionnelles camerounaises et jazz. Il mène actuellement une grande carrière musicale internationale.

2. T. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, traduction de E. Kaufholz, Gallimard, 1974.

3. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, traduction de Patrick Lévy, Gallimard, 1972.

4. La notion d'industrie culturelle a été forgée par Theodor Adorno et Max Horkheimer, de l'école de Francfort. Ils affirment que la diffusion de la culture de masse met en péril la vraie création artistique. L'industrie culturelle (cinéma,

tout objet culturel en consommable périssable et aboutit à la production d'une culture du loisir pour les besoins de son économie. Les commodités qu'offre l'industrie du loisir ne sont pas des objets culturels au sens premier du terme, tels que définis par Hannah Arendt, c'est-à-dire des objets dont la fonction est de soutenir et d'enrichir le processus vital, d'établir la permanence et la durée (fonctions qui transcendent les besoins), d'être des traces censées demeurer dans le monde après que nous l'avons quitté pour témoigner de notre aventure humaine; mais des biens de consommation destinés à être usés et remplacés par d'autres à travers un cycle de production qui assure la pérennité d'une industrie qui a besoin d'une production continue pour assurer son maintien. Aussi, une culture de la production matérielle, de l'optimisation, de la production au coût minimum, de la transaction fondée majoritairement sur l'échange marchand et l'exclusion par les prix, ainsi que l'assimilation de la notion de valeur à celle de prix; une telle culture, appliquée à tous les champs de la vie sociale, peut aboutir à une destruction de valeur et à une perversion de la finalité des objets.

Ancrer les économies africaines dans leur contexte culturel

S'il est un espace où la puissance de dissémination et d'irradiation de l'Afrique est demeurée intacte, pleine et entière, malgré les soubresauts d'une histoire récente mouvementée, c'est bien celui de la culture. Cet ordre peut constituer le fondement d'une économie qui serait plus efficiente parce

radio, presse, télévision) tend non pas à l'émancipation de l'individu, mais au contraire à une uniformisation de ses modes de vie et à la domination de la logique économique.

que mieux articulée à son contexte culturel. Ce désir d'articulation entre économie et culture pose cependant quelques difficultés. Il existe plusieurs régimes de culture dans les sociétés africaines: une culture populaire qui semble s'opposer à une culture de l'élite principalement fondée sur des modèles imitatifs de consommation extravertie; une culture urbaine d'une jeunesse *mondialisée* consommatrice de la sous-culture mondiale de masse (tubes, clips vidéo...) et une culture dite traditionnelle. Il existe également des rapports de pouvoir à l'intérieur des groupes, qui aboutissent souvent à l'imposition d'une culture dominante par l'élite. Cependant, chez plusieurs individus, la culture est un palimpseste composé de différentes couches superposées, empruntant à divers univers de références. Si l'on considère que la culture est un concept transactionnel en constante redéfinition, une notion dynamique, constamment renégociée, la difficulté ici est d'identifier des traits distinctifs stables que l'on pourrait considérer comme la charpente de la personnalité de base des groupes et des communautés. Cependant, bien qu'il n'y ait pas d'essence immuable ni d'identité inaltérable, l'on perçoit bien que cette personnalité de base des communautés existe, qu'elle évolue, mais lentement. Chez les Béti au Cameroun, les Sérères au Sénégal, les Sonrai au Mali, il y a des us et des coutumes, des références et des valeurs en partage, une manière d'appréhender la relation à autrui et tous ces traits culturels influencent leur rapport à l'économique.

Par ailleurs, Cheikh Anta Diop[1] a mis en évidence qu'une unité culturelle chez des peuples ayant partagé de larges

1. Cheikh Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, 1959.

formations sociohistoriques dans la durée (Égypte antique, empire du Ghana, du Mali, pourtour méditerranéen, Tripolitaine et Cyrénaïque) existe. On peut donc souligner que dans les sociétés contemporaines africaines, en dépit de la dilution de la capacité régulatrice des comportements par la tradition, on note une survivance de certains traits de la culture traditionnelle. Notamment ceux liés aux dépenses de prestige, à l'investissement dans des biens symboliques, à l'injonction de générosité et à la notion intériorisée de devoir d'assistance. Cette dernière pourrait expliquer en partie les montants élevés des transferts de fonds des migrants que l'on note en Afrique subsaharienne, qui pour la plupart des pays dépassent en valeur l'aide publique au développement et parfois même les investissements directs étrangers, (ceux-ci peuvent être également analysés dans des logiques de dons et de contre-dons). Ces survivances sont cependant concurrencées par des logiques utilitaristes et individualistes qu'impose la transformation des rapports sociaux induits par une modernité sociétale, qui désormais fait de la réussite individuelle le moteur de l'aventure sociale. Cependant, l'observation des comportements des agents économiques montre que la rationalité intéressée ne prévaut pas toujours dans leur choix. Ces derniers ne cherchent pas forcément à optimiser leurs utilités ou leurs profits et de multiples sortes de rationalité sont à l'œuvre dans leurs processus de prise de décisions. L'*Homo africanus* n'est pas un *homo economicus* au sens strict. Il existe dans les motivations de ses choix des logiques de l'honneur, de la redistribution[1], de la

1. En Afrique en général, le salaire ne profite pas qu'au salarié et à sa famille immédiate (épouse et enfants), une partie non négligeable est redistribuée aux parents proches (pères et mères, fratrie, tantes, oncles, grands-parents).

subsistance, des dons et contre-dons. De multiples activités sont situées hors marché ou dans le cadre de la sociabilité primaire (familles, relations personnelles) ou de la sociabilité secondaire (système social ou règne une injonction de générosité). Cependant, en dépit des diverses mutations en cours, le contexte culturel des sociétés africaines contemporaines, bien que composite et empruntant à divers univers de références, renégociant et réévaluant constamment ses valeurs, demeure un puissant déterminant des choix économiques de ses membres.

Mieux fonder l'économique sur le socioculturel consisterait d'abord, d'un point de vue théorique, à mieux comprendre et analyser les déterminants des choix individuels et collectifs des sociétés en question en leur appliquant un appareillage conceptuel adéquat. Une compréhension fine de ces derniers est un préalable de toute politique visant à améliorer les conditions de vie de ces groupes.

Pour ce faire, il s'agit d'abord de combler le déficit théorique de l'économie dominante. Les cadres d'analyse fondés uniquement sur le postulat de l'individualisme méthodologique[1] échouent à rendre compte des déterminants des comportements économiques de l'*Homo africanus*. Les exemples évoqués précédemment nous amènent à douter de la capacité explicative de ce postulat comme fondement des choix des individus dans les sociétés africaines. L'économie dominante, dans ses analyses formelles, a minimisé l'impact de la culture des individus en considérant leurs comportements comme des

1. Celui-ci part de l'idée que, pour comprendre les comportements au sein du groupe, il faut partir des motivations individuelles, il fonde la démarche de l'économie.

manifestations de caractéristiques universelles pouvant être pleinement capturées par le modèle rationnel de l'individu-maximisateur, indépendamment des contextes culturels et historiques[1]. L'économie comportementale révèle que, bien que les agents réagissent à des incitations ou des changements des prix des biens, leurs décisions ne sont pas toujours fondées sur un calcul coût-bénéfice. Ainsi, une meilleure compréhension des fondements de leur comportement : leur psychologie, leur culture et leurs réalités sociales, rendrait les politiques économiques plus efficientes[2].

Il s'agit de prendre en charge l'impensé du paradigme néoclassique en incluant dans les raisonnements les démarches holistes et systémiques, en prenant en compte les forces collectives, les institutions socialement construites, les structures historiques des formations sociales, en identifiant d'autres modes de régulation de la production qui tiennent compte des choix collectifs influencés par la culture et pas seulement par les préférences individuelles. L'exploration des travaux de l'anthropologie économique, de la socio-économie, de l'histoire, de la science politique, de la psychologie et de l'économie institutionnelle peut aider à cette inclusion de l'économique à l'intérieur d'un système social et naturel plus vaste. Ce premier défi est théorique : il s'agit de produire un discours économique qui saisit les fondements des pratiques économiques observées.

1. Même lorsqu'elle tente de capturer ces effets, elle le fait en ses propres termes. Guido Cozzi interprète la culture comme un capital social qui entre dans la fonction de production classique. Guido Cozzi, « Culture as a bubble », *Journal of Political Economy*, vol. 106 (2), 1998, p. 376-394.
2. Voir : Rapport sur le Développement dans le Monde 0710_WDR2015_GRAYCOVER_ Preliminarydraft. Banque Mondiale

Éviter la confusion des ordres

Le second défi consiste à mieux prendre en compte les finalités visées et valorisées par les individus et les groupes, à travers tous les mécanismes de l'échange social, et à leur assigner, dans un principe d'efficience, les instruments adéquats. Dans cette perspective, la culture serait chargée de définir les buts valorisés par les individus et les groupes, et l'économie, comme discipline, aurait pour fonction d'explorer les moyens d'affecter des ressources à l'atteinte de ces buts. Ainsi, l'économie renoncerait à sa tentation hégémonique d'informer toutes les pratiques sociales et redeviendrait un ordre des moyens assujetti aux finalités valorisées par les individus et les groupes.

Les économies des sociétés traditionnelles africaines étaient caractérisées par le fait que la production, la distribution et la possession des biens étaient régies par une éthique sociale qui avait pour but de garantir la subsistance de tous, grâce à une répartition des ressources et au droit de chaque membre de la communauté de recevoir une aide de la société entière en cas de besoin. La division du travail englobant toutes les forces vives du groupe, remplissait la fonction d'intégration de tous les individus de la société en leur assignant une place fonctionnelle. Cela découlait d'une certaine conception du bien-être de la collectivité et d'une économie au service de la communauté[1]. Ces systèmes économiques se sont trouvés projetés et subvertis par l'économie capitaliste principalement tournée

1. Georges Ngango, *Éthiopiques*, numéro spécial, revue socialiste de culture négro-africaine, 70e anniversaire du président L. S. Senghor, novembre 1976.

vers le profit de l'individu et ayant oublié ses fonctions premières[1].

À partir du XVIIIe siècle en Occident, philosophes, juristes et économistes s'intéressent à la mesure du bien-être social, à l'exploration de ses arguments et à sa maximisation (Jeremy Bentham[2], John Stuart Mill[3], John Rawls[4], Amartya Kumar Sen[5], Martha Nussbaum[6]). L'économie du bien-être s'est donné pour objectif de maximiser le bien-être du plus grand nombre. Jeremy Bentham et Stuart Mill ont fondé celui-ci sur le concept d'utilité. Il s'agissait de maximiser l'utilité individuelle et sociale ; le revenu étant considéré comme l'un de ses principaux arguments. Sen a procédé à une critique des limites d'une vision exclusivement utilitariste du bien-être, fondée principalement sur le revenu en proposant une approche par les capabilités. Les capabilités[7] définissent la

1. Les nouvelles exigences de croissance inclusive semblent amener l'économie à vouloir renouer avec ses fonctions premières : répondre aux besoins des individus.
2. Jeremy Bentham, *Théorie des peines et des récompenses*, traduction d'Étienne Dumont, Bossange Frères, Libraires, 1925.
3. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1871.
4. John Rawls, *Theory of Justice*, Belknap, 1971.
5. Amartya Kumar Sen, *L'Idée de justice*, Flammarion, 2e éd., 2012.
6. Martha Nussbaum, *Women and Human Development: the Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000.
7. Les concepts de base de l'approche par les capabilités sont les fonctionnements et les capabilités. Les fonctionnements sont des accomplissements ou les réalisations en termes d'actions et d'états. Ils peuvent être de nature très élémentaire – être en bonne santé est un fonctionnement (la santé est une capabilité) ; avoir suffisamment à manger ; être préservé de la mort prématurée, etc. – ou très complexe – être heureux ; prendre part à la vie de sa communauté ; rester digne, etc. (Sen, 2000, p. 76). Plutôt que les états ou actions, les capabilités définissent la liberté ou l'aptitude d'être et de faire ce que l'on valorise et qu'on a raison de valoriser. Un élément central dans la définition des capabilités

liberté ou l'aptitude d'être et de faire ce que l'on valorise ; c'est un cadre théorique fondé sur les libertés réelles. En d'autres termes, l'évaluation du bien-être ne se focalise pas uniquement sur les moyens d'existence, comme le revenu[1], mais sur les possibilités réelles de vivre et de choix qu'ont les individus (Sen, 2012). Il s'agit de poursuivre la possibilité de mener une vie bonne selon ses propres critères d'évaluation. Par exemple, la santé est une capabilité, et le fait d'*être en bonne santé* un fonctionnement. Il faut des facteurs de conversion pour passer de la capabilité (santé) au fonctionnement (être en bonne santé). Martha Nussbaum[2] pousse la réflexion sur les politiques publiques et leur évaluation en préconisant une économie du *care* qui réussirait à prendre soin des besoins et préférences idiosyncratiques (particulières) de chaque individu[3] et en leur offrant un espace de satisfaction.

Les approches de Sen et de Nussbaum nous semblent intéressantes car elles permettent d'éviter l'écueil de l'économisme et réintègrent l'économie dans un système social plus vaste. Aussi, la vision du bien-être qui consiste en la possibilité de mener une vie bonne selon ses propres critères

est la liberté, dans son acception positive, c'est-à-dire en tant qu'occasion dont dispose une personne pour mener une vie bonne.
1. La pauvreté et les inégalités demeurent des objectifs de la politique économique, mais celle-ci devrait aller au-delà en reconnaissant le caractère multidimensionnel de la notion de bien-être.
2. Le choix des capabilités peut se fonder sur une liste prédéfinie existante, comme celle de Nussbaum, *op. cit.*
3. La liste des capabilités de Nussbaum est : une vie longue, la santé du corps, l'intégrité du corps, les sens, l'imagination et la pensée, les émotions, la raison pratique, la sociabilité (affiliation), l'aptitude à vivre avec d'autres espèces, le jeu et le contrôle de son environnement.

d'évaluation permet d'éviter de projeter des mythèmes issus d'autres univers de référence à des groupes ou à des individus. Aussi les politiques publiques économiques seraient chargées de favoriser la satisfaction des fonctions psychosociales des groupes.

La question de la définition des dimensions à valoriser pour améliorer le bien-être des individus peut cependant poser problème. Nussbaum estime qu'il faut partir d'une liste prédéfinie de fonctionnements et Sen, quant à lui, pense que celle-ci doit être particulière aux contextes et déterminée par un raisonnement public.

Une des solutions pourrait consister à définir un standard éthique minimum partagé par tous comme des finalités valorisables : l'éducation, la santé, la nutrition, les droits fondamentaux, et ensuite établir des listes de fonctionnements en formulant des hypothèses normatives qui se fondent sur les valeurs de la société reflétées par les théories sociales ou religieuses en cours. Par exemple, s'il apparaît important pour le bien-être, l'équilibre, la cohésion d'un groupe (les membres d'une confrérie soufie par exemple) de consacrer une journée entière de la semaine à des cérémonies religieuses ou à de la dévotion, l'idée qui consisterait à évaluer cette journée non travaillée exclusivement en termes de perte de productivité, ou de moins-value économique, serait partielle et ne prendrait pas en compte le fait qu'en prenant en charge une fonction psychosociale de ce groupe, le bien-être subjectif de ses membres augmente.

Afin d'éviter le piège des idéologies dominantes d'un groupe, une seconde voie pourrait consister à engager un débat au cours duquel les individus délibéreraient sur les dimensions valorisables dans leur vie. Cette approche nous

paraît plus féconde. Enfin, l'on pourrait se fonder sur une évidence empirique en analysant des données comportementales ou les croyances des individus, afin de construire un ensemble de dimensions qui représentent leurs valeurs.

Dans le but de décrypter les ressorts profonds de l'agir économique, anthropologues, sociologues et chercheurs en sciences sociales et humaines[1] s'intéressant au continent africain ont souligné que dans cette aire géographique, les objets, biens et services, circulent dans une économie relationnelle qui accorde le primat aux relations interpersonnelles et intercommunautaires[2]. Cette économie qualifiée par Maurice Obadia[3] d'économie relationnelle semble être le déterminant le plus puissant des échanges et la charpente de l'économie matérielle. Ce schéma explicatif, bien que devant être mieux étayé empiriquement, mérite que l'on s'y arrête.

Maurice Obadia définit l'économie relationnelle comme se fondant sur la production et l'échange de relations authentiques. Cette économie est première et précède l'économie matérielle. La relation est un lien qu'établissent volontairement des individus entre eux, soit avec des structures matérielles particulières, indépendamment de la valeur marchande de ces dernières (par exemple, l'attachement ou l'aversion qu'un individu peut porter à un objet, un être, un lieu). Toutes les gammes de relations positives ou négatives que les individus peuvent construire entre eux, produire, échanger, pérenniser au fil du temps en dehors de toute considération

1. Melville Herskovits, *op. cit.*
2. Les pratiques répandues des tontines, des dons et des contre-dons semblent attester ce fait.
3. Maurice Obadia, « Économie relationnelle et économie matérielle », *Les Cahiers du Sol* n° 9, L'Intelligence collective, 2012.

et intérêt matériel véritable constituent le substrat de l'économie relationnelle. Le tissu relationnel interne et externe ainsi constitué acquiert une qualité et une force telles qu'il constitue une valeur en lui-même, ne nécessitant pas la présence impérative du matériel pour exister et capable de fonctionner en dehors des déterminants de l'économie classique. L'argent peut en être une conséquence, il n'en est pas l'objectif. Cette économie relationnelle peut être à la base d'une intelligence collective au sein d'une communauté (groupe, entreprise, coopérative de paysans) et être créatrice de plus-value. Aussi, toute création de richesse suppose une interaction avec cette économie. L'économie matérielle et relationnelle peuvent se nourrir mutuellement à condition qu'elles aient conscience qu'aucune des deux n'est l'objectif de l'autre et qu'elles reconnaissent leurs territoires respectifs, ainsi que les règles de fonctionnement de l'une et de l'autre. Aussi l'objectif de l'économie relationnelle est de produire des relations de qualité entre les individus[1], relations qui constituent en elles-mêmes des valeurs.

L'exemple des mourides au Sénégal peut illustrer les liens entre économie relationnelle et économie matérielle. La première apparaissant comme la charpente de la seconde. Les mourides sont une confrérie soufie du Sénégal dont le fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927), mena une

1. Pour produire une relation digne de ce nom, des facteurs rares, limités et épuisables sont mis à contribution : énergie et information sur une période de temps définie. Ce sont les mêmes facteurs qui interviennent dans la production de choses matérielles, pour lesquelles il est nécessaire d'ajouter des matières premières et du capital. Il est cependant plus coûteux de produire une relation de bonne qualité, car elle nécessite de l'énergie, du temps et de l'information diversifiée sur une durée significative.

résistance culturelle pacifique à la colonisation, s'appuyant sur des valeurs de l'islam réinterprétées par les cultures négro-africaines. Dans cette communauté, il existe une culture du travail, que certains ont pu comparer à celle provenant de l'éthique protestante analysée par Max Weber[1]. Celle-ci se fonde sur un *hadith* (dit) du prophète Mohamed repris par le guide spirituel de la confrérie qui s'énonce comme suit : « travaille pour cette vie comme si tu devais être éternel et pour l'au-delà comme si tu devais mourir demain », et sur diverses recommandations du fondateur de la confrérie que l'on retrouve dans ses sermons/poèmes : « Je vous recommande deux choses et ne leur associez pas une troisième : c'est le travail et l'adoration de Dieu. Ainsi obtiendrez-vous la quiétude... »

Il existe, dans cette communauté, une culture du travail et de l'effort, certes, mais également de l'engagement, du don de soi, et de l'obéissance aux *ndigëls*, qui sont les prescriptions du guide spirituel de la communauté. Ce dernier est capable de mobiliser une importante force de travail gratuite pour différents travaux d'intérêt communautaire, par exemple aménager une forêt de 45 000 hectares à des fins de production agricole. Aussi, l'essentiel des interactions économiques se fonde sur les liens qui unissent les membres de cette confraternité. Nous avons, ici, l'exemple d'une économie matérielle florissante, dont le principal déterminant est l'économie relationnelle. Celle-ci se caractérise par l'existence d'une solidarité intra-confrérique qui permet de réaliser les opérations économiques de base en minimisant les coûts de transaction, les relations étant fondées sur la confiance

1. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964.

et le respect de la parole donnée. Ainsi il existe, entre les membres de cette communauté, un système de transferts de fonds par compensation, lorsque ces derniers sont en voyage d'affaires, évitant ainsi les coûts du système bancaire classique, l'établissement de réseaux économiques et de solidarités, une tradition de mise à disposition d'un capital sans coût lors du démarrage d'une activité économique ainsi que des facilités de remboursement. Les commerçants mourides occupent l'essentiel du secteur de l'économie informelle du Sénégal, notamment dans le commerce, le bâtiment, le transport, le textile, la transformation, etc. Leur réussite sociale et économique s'explique par une très grande solidarité caractérisée par un idéal commun et une conviction d'appartenance à une communauté. Cette économie populaire fondée sur des valeurs socioculturelles et religieuses que partage un groupe est dynamique et permet à cette communauté de contrôler des pans importants de l'économie dite informelle au Sénégal[1] qui emploie 60 % de la population active et représente 54,2 % du PIB. La ville de Touba, siège de la confrérie, est la deuxième ville du Sénégal de par son poids démographique et économique.

Dans l'exemple qui précède, il s'agit de préserver les fondements de cette économie relationnelle, en évitant d'y

1. Thiam El hadj Ibrahima Sakho note que, jusque dans les années 1970, la confrérie mouride était assimilée à un mouvement théocratique agrarien du fait de sa production importante en arachide. Au début des années 1980 les mourides investissent le petit commerce, ils ont aujourd'hui dépassé le stade de la distribution du demi-gros et du gros pour atteindre un niveau industriel et entrepreneurial.
Thiam El hadj Ibrahima Sakho, *Les Aspects du mouridisme au Sénégal*, thèse de doctorat du troisième cycle en sciences politiques, université de Siegen, 2010.

transposer les mécanismes de l'économie classique. Selon Obadia, la culture de l'économie classique peut influencer négativement l'économie relationnelle et aboutir, chez ceux qui calculent leur production relationnelle au coût minimum à la construction d'une économie de la relation négative[1].

Une articulation féconde entre économie et culture passerait par un meilleur ancrage des économies africaines dans les valeurs dynamiques de leurs sociocultures. Celui-ci ne pourrait se faire qu'en limitant la toute-puissance de l'économie ; en lui assignant un respect strict de ses fonctions et de son rôle d'ordre technique explorant les savoirs et savoir-faire liés à l'allocation des ressources et à la production de biens économiques. Ainsi, en confiant la production de valeurs et de significations à la culture, celle-ci devient productrice des mythes régulateurs et ordonnateurs de l'aventure sociale. La capacité à se réapproprier son futur et à inventer ses propres téléologies, à ordonner ses valeurs, à trouver un équilibre harmonieux entre les différentes dimensions de l'existence, dépendra de la capacité des cultures africaines à se concevoir comme des projets assumant le présent et l'avenir et ayant pour but de promouvoir la liberté dans toutes ses expressions[2]. Dans cette perspective, une articulation féconde entre économie et culture passerait par l'assignation de chaque ordre à la finalité pour laquelle il est le plus efficient.

1. Une économie de la relation positive nécessite de l'énergie en quantité et en qualité, ainsi qu'une information diversifiée.
2. Valentin Yves Mudimbé, *L'Odeur du Père*, Présence africaine, 1982.

Se guérir, se nommer

L'économique, le politique, le culturel sont des piliers de l'édifice social à rénover et à reconstruire. Le psychologique en est le quatrième et le non moins fondamental. Des siècles d'aliénation et d'asservissement ont laissé des traces dans la personnalité et la psyché de l'être africain. Ce dernier doit se guérir des blessures narcissiques et psychologiques qui lui ont été infligées et qui, aujourd'hui, s'expriment sous la forme d'une perte de l'estime de soi, d'un complexe intériorisé d'infériorité pour certains et, pour d'autres, d'un manque abyssal de confiance en soi. La description faite par Fanon de cette conscience aliénée[1] est saisissante de réalité et d'actualité. Une relation perturbée à autrui, principalement à l'ancien colon, qui peine à s'inscrire sous le rapport de l'horizontalité et de la réciprocité. Une tendance à toujours considérer en termes d'expertise, de qualité, de

1. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952.

jugement – et cela quel que soit le domaine –, ce qui vient de l'Occident comme meilleur. Un décentrement pathologique, une absence à soi qui se traduit par une incapacité à penser, juger, évaluer les choses par soi-même. À cela s'ajoute un rapport d'extériorité aux choses. Des expressions populaires en Afrique de l'Ouest, comme la *science du Blanc* pour désigner le savoir scientifique ou son application technique, expriment le rapport d'autoexclusion du patrimoine scientifique commun. Celui-ci serait le fait des autres, notamment de ce sorcier blanc, considéré comme maître de la *technè* ayant ravi aux dieux un secret inaccessible aux autres mortels. En dépit du fait que l'archéologie du savoir ait démontré que le patrimoine scientifique de l'humanité était une construction collective avec des moments de révolution déterminés par des conditions socio-historiques, toutes les formes d'intelligence humaine et tous les peuples à différents moments y ayant contribué, ce sentiment d'étrangeté demeure chez le plus grand nombre.

Dans le domaine de la coopération scientifique, un biais occidentalo-centré amène les gouvernements africains très souvent à privilégier l'expertise étrangère[1], y compris dans des champs pour lesquels l'expertise locale est meilleure. Cette tendance se retrouve à tous les niveaux de l'organisation sociale avec ce mythe de l'expert occidental *blanc* qui vient *montrer* comment mieux faire les choses. Dans le football, des petits sorciers blancs sont légion et entraînent

1. Il arrive souvent que celle-ci fasse faire le travail en sous-traitance par l'expertise locale une fois le contrat décroché. La plupart des plans stratégiques, relevant de la prospective économique des États subsahariens, ont été élaborés par les mêmes cabinets de consultance occidentaux, en dépit d'une riche expertise locale sur le sujet.

la plupart des équipes africaines. Peinant souvent à trouver du travail chez eux, ils viennent se recycler sur le continent africain et sont parfois mieux payés que des présidents de la République en exercice. Cette aliénation se lit aussi dans le désir effréné de certaines élites intellectuelles et artistiques africaines d'être adoubées et sanctifiées par les instances de reconnaissance occidentales : académies, prix littéraires et artistiques, grades universitaires, etc., cette reconnaissance étant perçue comme la seule consécration qui vaille. Ce sentiment est hélas partagé par les masses. Souvent un talent n'est reconnu localement qu'une fois qu'il l'a été par les instances de légitimation occidentales. Quel que soit le domaine dans lequel l'intelligence, le talent et le génie s'expriment sous nos cieux, il lui faut le détour par là où le soleil se couche, pour y être reconnu.

Se pose alors la question fondamentale de la reconquête de l'estime de soi et de la reconstruction de ses propres infrastructures psychiques. Quelles sont les conditions de la régénération ? Comment guérir son moi douloureux et épanouir son élan vital ? Comment s'affranchir de la haine de soi et rebâtir l'estime de soi ? Quels sont les lieux de la cure ? Faut-il réhabiliter les formes anciennes ou créer un monde nouveau ? À partir de quel sol envisager un nouvel élan ?

La psychanalyse nous apprend que les névroses peuvent être individuelles, mais également collectives, et se transmettre de manière transgénérationnelle. Pour Heidegger, prendre site dans son être propre est la condition de revirement des mortels[1]. Pour Achille Mbembé, la musique, la

1. Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 2006.

religion et l'écriture sont des instances de la cure, les lieux des pratiques analytiques qui peuvent accompagner la *montée en humanité*[1]. Certainement, la musique et les religions, étant des arts de la participation, jouent un rôle important dans ce processus en offrant la possibilité de la communion, de la catharsis, et de la transformation du groupe en acte (une société n'est efficace que lorsqu'elle devient acte : capacité d'agir en commun).

L'exigence de dignité

Le 20 juin 2013, une jeune Sénégalaise trentenaire du nom de Bousso Dramé, après avoir obtenu un visa pour la France, l'avait refusé en expliquant ses raisons dans un courrier adressé à l'ambassadeur de France. Celles-ci tenaient principalement au non-respect dont les fonctionnaires de l'ambassade de France qui l'avaient reçue, estimait-elle, avaient fait preuve à son égard. Cet événement eut un grand retentissement. Il fut largement commenté dans la presse nationale et même continentale, dans les réseaux sociaux et fit le *buzz* pendant un certain temps. Une jeune Africaine qui dit : non merci, je ne vais pas chez vous parce que j'exige le respect dans la manière dont vous m'y invitez, c'était pour le moins inhabituel. Signe des temps ? Démythification de l'Eldorado occidental ? Exigence de respect d'une jeunesse qui n'accepte plus les survivances du rapport colonial ? Cette image projetée contrastait avec celle des émigrés clandestins qui risquent leur vie dans des rafiots de fortune et qui ont hélas transformé la Méditerranée en cimetière géant

1. Achille Mbembé, *Sortir de la Grande Nuit*, *op. cit.*

de migrants africains[1]. Nombreux furent ceux qui, prenant la suite de Dramé, témoignèrent des traitements humiliants qui leur avaient été infligés à l'ambassade de France lors de leur demande de visa : faits banals et connus de tous. Ce courrier obligea l'ambassadeur de France à répondre, à se justifier, et l'on nota une amélioration dans l'accueil des demandeurs de visas, probablement à la suite de consignes internes. Certains observèrent que Bousso Dramé, instruite dans les meilleures universités du monde, avait les moyens intellectuels de sa révolte. Ce qui est significatif dans cet événement, c'est la température qu'il indique chez une frange de la jeunesse africaine. Éduquée par ses cultures et formée aux savoirs modernes au même titre que tout le monde[2], n'ayant aucun complexe, elle exige désormais qu'on la respecte et ne veut plus s'inscrire dans le rapport pathologique de ses aînés vis-à-vis de l'ancien colon.

Cette jeunesse investit les réseaux sociaux, tient des blogs, tweete, commente l'actualité, exprime ses opinions et pose son regard sur la marche du monde. Elle est prompte à réagir contre la francophonie quand celle-ci se pare des vêtements de l'impérialisme culturel, en dépit des dynamiques

1. Chez les émigrés clandestins il y a une imposition au monde de leur droit à une vie meilleure : en refusant le statu quo, ils bousculent un ordre géopolitique qui leur est défavorable et contribuent ainsi à faire bouger les lignes. Mais, surtout, ils perpétuent une pratique aussi vieille que l'humanité : émigrer parce que l'on aspire à de meilleures conditions de vie. C'est toute l'histoire des migrations humaines qui se fonde sur cette donnée.

2. Cette jeunesse, à la faveur des difficultés d'obtention de visa pour l'Europe, s'est détournée du face à face avec l'Occident, en allant étudier et se former partout ailleurs dans le monde : Asie du Sud-Est, Amérique du Nord, Turquie, Chine. Chez la frange instruite dans ses propres systèmes de valeurs, se lit aussi cette exigence de respect fondée sur une conscience de soi.

démographiques et sociolinguistiques qui font du français une langue non seulement africaine, mais qui ne survivra et ne maintiendra son rang de langue internationale que grâce à la démographie du continent africain. Cette même jeunesse s'insurge contre la symbolique des sommets Françafrique, où les chefs d'État du continent africain sont convoqués à l'Élysée comme les gamins d'une classe de primaire à qui le maître doit faire la leçon. Sur le Présidium, le président français du moment à côté de lui, celui d'une puissance économique continentale, et les bons élèves en matière de démocratie et surtout les meilleurs proconsuls : ceux qui versent des larmes plus chaudes que celles du prince lorsque ce dernier est endeuillé. L'asymétrie fondamentale étant déjà le fait qu'un pays convoque un continent pour lui indiquer la marche à suivre et la manière de régler ses problèmes. Au dernier sommet Françafrique de l'Élysée, François Hollande demanda aux Africains de mettre en place une force de réaction rapide pour faire face à leurs problèmes de sécurité afin, implicitement, *que la France ne soit plus obligée de venir les régler à leur place*, même si ces interventions, nous le savons, sous couvert de raisons humanitaires servent bien les intérêts géostratégiques de cette ancienne puissance coloniale[1]. C'est cette réalité lunaire, reflet d'une absence de souveraineté, que la jeunesse africaine, dont souvent les aspirations sont en décalage avec ceux qui les représentent, ne supporte plus. Elles exigent d'eux de la dignité[2], et pour cela le

1. Voir à ce propos Boubacar Boris Diop et Aminata Dramane Traoré, *La Gloire des imposteurs*, Philippe Rey, 2014.

2. Lorsque des ressortissants africains sont assassinés dans les pays occidentaux ou au Maghreb par racisme, les réactions de nos dirigeants sont molles ou inaudibles. Parfois même, lorsque des membres de leurs corps diplomatiques sont maltraités, même silence assourdissant.

préalable est l'autonomie politique, sécuritaire et économique. C'est probablement dans la musique que cette aspiration au respect se fait le plus entendre.

Dans celle de Tiken Jah Fakoly, en termes simples et efficaces, porté par le one-drop d'un reggae-roots incisif, s'exprime un appel à une conscience africaine libre et fière d'elle-même, prenant son destin en main et se mettant au travail pour construire le continent.

Chez le même Tiken, on note un infléchissement dans ses derniers albums. Le propos y est moins victimaire et plus dirigé vers l'autoresponsabilité. Cette évolution est intéressante. Guérir de la conscience douloureuse passe par un travail sur le langage. Il s'agit de rompre avec les dénominations handicapantes, limitatives, réductionnistes, celles qui confinent à une dimension déficiente de sa réalité : les termes « sous-développés », « pauvres », « clandestins » en sont des exemples. Il s'agit surtout de ne plus se poser en victimes de l'Histoire, mais en sujets de sa propre histoire.

Le hip-hop de Didier Awadi procède à une critique sans complaisance des régimes et satrapies en place, un appel à une révolution des pratiques et des mentalités sur le continent, sur fond de panafricanisme. Celui de Daara J Family articule une réflexion sur le recours aux ressources culturelles et civilisationnelles africaines pour construire son futur. Xuman culmine, quant à lui, dans l'art de la chronique sociale : décrypter le vécu quotidien, en tirer l'essence, l'inscrire dans la mémoire collective. Chez le Ghanéen Blitz the Ambassador, un afropolitanisme, mêlant urbanité, mondialité et ressources africaines. Des millions de jeunes écoutent ces artistes, vibrent sur leurs beats et lyrics. À côté de ces figures artistiques-politiques, Mandela, Lumumba,

Sankara, Nkrumah demeurent des héros de cette jeunesse africaine parce que porteurs d'un discours d'indépendance, d'autonomie et de respect de soi que ces derniers cherchent vainement chez les figures contemporaines du continent africain. Le cas de Mandela est emblématique, au-delà du triomphe sur l'apartheid, il a su mettre en actes une vision politique issue des ressources culturelles et philosophiques de sa tradition africaine. L'ubuntu « je suis parce que nous sommes » se fondant sur l'essence sociale de l'individu, privilégie le bien commun et le respect de l'humanité de l'autre. Ce qui le conduisit, après sa libération, à refuser la vengeance de la communauté noire discriminée durant l'apartheid, allant même jusqu'à remettre en cause l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité commis durant l'apartheid.

Cette vision élevée du politique, bien que nourrie par une méditation philosophique puisant à plusieurs sources lors de ses années de détention, eut pour principale sève nourricière, la philosophie de l'ubuntu[1].

La reconquête de la confiance de soi passe aussi par une renarration de son histoire. L'Unesco a entrepris un important travail sur l'histoire générale de l'Afrique, qui a l'ambition de couvrir la totalité de l'histoire africaine depuis l'apparition de l'homme, jusqu'à nos jours, en accordant une place importante aux périodes antécoloniale et anté-traites négrières. Elle a déjà publié huit volumes dont le dernier couvre la période allant de 1935 à nos jours. Ce travail aura pour effet de replacer les Africains dans le temps long de leur mémoire et de leur histoire afin de les amener à refermer les parenthèses

1. Voir Jean Paul Jouary, *Nelson Mandela, une philosophie en actes*, Le Livre de Poche, 2014.

de ses heures sombres. Notamment, à ne plus faire des traites et de la colonisation les pivots centraux de leur longue histoire, millénaire et complexe.

Parfois, dans la musique, se lit le désir de retrouver le nom perdu de l'Afrique. Celle-ci est nommée Gondwana, Akiboulane, Azania, Farafina. Vouloir retrouver une identité perdue, désirer se distancier d'une appellation qui à ce moment du cycle historique est connotée péjorativement, pourrait s'entendre. La solution ne viendra cependant pas d'une nostalgie du passé, mais d'une plus grande présence au meilleur de soi-même. Les êtres et les sociétés sont le résultat de ce qui a persisté de leur histoire en eux et des synthèses qu'ils opèrent. Les valeurs positives des cultures africaines sont présentes et persistantes ; il s'agit simplement d'exploiter la dynamique et les ressources, morales, physiques, spirituelles et créatrices qu'elles recèlent.

La révolution sera intelligente

Les enjeux culturels, économiques, démographiques et politiques auxquels font face les nations africaines sont tels qu'ils appellent une révolution des paradigmes et des pratiques. La question de l'éducation et de la formation du capital humain est centrale dans la prise en charge de ces derniers. La troisième révolution, après l'invention de l'agriculture et la révolution industrielle, est celle, numérique, de la société de l'information, fondée sur le savoir et l'innovation dont la diffusion est accélérée par les TIC (internet, etc.). La contribution du capital immatériel dans la richesse des nations contemporaines est devenue si importante, que l'on parle désormais d'économies fondées sur le savoir.

Au cours de la dernière décennie (2000-2010), une amélioration des taux nets de scolarisation au primaire a été notée sur le continent africain, notamment en Afrique subsaharienne. Ceux-ci sont passés en moyenne de 58 % en 1999, à 77 % pour la plupart des pays, avec cependant de fortes

disparités, certains pays se situant à 90 % et d'autres à 60 %[1]. Écoles primaires, collèges et lycées se construisent partout dans les villes et campagnes africaines, et l'éducation pour tous sera atteinte dans la prochaine décennie. S'ajoutent des efforts entrepris pour établir un enseignement supérieur et une recherche de qualité. L'édification de véritables sociétés fondées sur le savoir nécessite cependant des investissements plus importants dans l'éducation, la formation et la recherche scientifique.

Malgré les progrès notés, les ressources allouées à ces postes demeurent largement en deçà[2] de ce qui serait nécessaire pour que de véritables réactions en chaîne se déclenchent et entretiennent des cercles vertueux[3]. Cependant, au-delà de la nécessité d'une éducation de masse de qualité, se pose la question fondamentale de la nature des savoirs à promouvoir et à transmettre. La maîtrise de savoirs techniques visant une organisation sociale plus efficiente fait l'objet d'un consensus, même si ces derniers ne sont pas neutres et que leurs impacts sociétaux doivent être appréhendés.

1. Le taux brut de scolarisation dans l'enseignement préprimaire est passé de 10 % à 18 % de 1999 à 2011, le taux net de scolarisation dans l'enseignement primaire de 58 % à 77 %, le taux brut de scolarisation dans le premier cycle de l'enseignement secondaire de 29 % à 49 % et le taux d'alphabétisation des adultes de 53 % à 59 %. Rapport mondial du suivi de l'enseignement pour tous (EPT) 2013, 2014, Unesco.
2. Les dépenses d'éducation sont passées de 4 % à 5 % du PNB des pays africains de 1999 à 2011.
3. Ceux-ci se mettent en place lorsque la production scientifique à travers l'innovation contribue à accroître la valeur ajoutée, et que celle-ci, en retour, permet un meilleur investissement dans la production de savoirs nécessaires à la prise en charge des défis présents, mais également futurs, des sociétés africaines.

Les sciences sociales et humaines posent d'autres questions. Celles-ci ont pour rôle premier de contribuer à une compréhension fine des dynamiques sociétales, sans laquelle aucune réelle perspective de transformation positive des sociétés n'est possible. Il se trouve qu'en sciences humaines et sociales, le corpus de savoir sur l'Afrique est fortement marqué par l'ethnologie et l'anthropologie coloniales. Valentin Mudimbé a nommé ce corpus la *bibliothèque coloniale*. L'espace africain a été depuis le XVe siècle structuré par des discours dont l'objectif était de le dominer physiquement, de reformer les mentalités des autochtones et d'intégrer les histoires économiques locales dans une perspective occidentale[1]. Ces savoirs, principalement mus par un objectif de gouvernementalité et ayant pour projet de justifier et d'asseoir l'entreprise coloniale, ont regardé les cultures extra-occidentales à travers le prisme de la supériorité culturelle et du préjugé raciste. Ils continuent hélas de fortement structurer la perception du réel africain et sont un élément de la perpétuation de la domination, sinon de la dépendance. Rajeev Bhargava[2], s'intéressant au cas spécifique de l'Inde, décrypte ce qu'il nomme : l'injustice épistémique du colonialisme britannique. Il montre comment, dans le but de contrôler les ressources des espaces colonisés[3],

1. Valentin Mudimbé, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and Order of Knowledge*, Indiana University Press, 1988.
2. Rajeev Bhargava, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio*, 2013 (https: ://socio.revues.org/203).
3. « … En effet, maintenir l'asymétrie économique entre les colonies et la métropole impliquait que cette dernière exerçât un contrôle politique quasiment absolu sur les colonies. Or ce contrôle aurait été impossible sans une croyance largement partagée dans la prédominance culturelle des colonisateurs. Il était vital, afin d'établir cette supériorité, de conquérir non seulement les terres et les ressources des colonisés, mais aussi leur culture et leur esprit. Par conséquent,

les systèmes de sens et les catégories permettant d'orienter l'action individuelle et collective des peuples dominés, ont été remplacés par ceux du colon, et comment cela s'est fait au travers d'une infériorisation et d'une péjoration des valeurs des communautés, ainsi que de leurs systèmes de signification. Cette infériorisation des cadres culturels et épistémiques propres aux peuples colonisés, est un processus qui se déploie d'abord dans le discours des colonisateurs et se cristallise dans les travaux théoriques portant sur ces derniers. Le procédé a été identique pour la colonisation occidentale de l'Afrique.

Valentin Mudimbé, Kwasi Wiredu, Ngugi Wa Thiong'o se sont intéressés à la question de la libération du discours africain (philosophique, scientifique et littéraire) et à la possibilité de sciences sociales africaines. Pour eux, devenir le sujet de son propre discours scientifique et déterminer sa pratique d'après ses propres normes et critères est crucial. Dans *L'Autre Face du royaume*[1], Mudimbé décline le programme de la sorte : « Il s'agirait, pour nous Africains, d'investir la science, en commençant par les sciences humaines et sociales, et de saisir les tensions, de réanalyser pour notre compte les appuis contingents et les lieux d'énonciation, de savoir quel nouveau sens et quelle voie proposer à nos quêtes pour que nos discours nous justifient comme existences singulières engagées dans une histoire, elle aussi singulière. En

à l'injustice économique et politique qu'implique la colonisation s'ajoute une injustice culturelle. L'injustice *épistémique* en est l'une des formes : elle survient quand les concepts et les catégories grâce auxquels un peuple se comprend lui-même et comprend son univers sont remplacés ou affectés par les concepts et les catégories des colonisateurs. » Rajeev Bhargava, *ibid.*

1. Valentin Yves Mudimbé, *L'Autre Face du royaume*, L'Âge d'homme, 1973, p. 35.

somme, il nous faudrait nous défaire de l'odeur d'un père abusif : l'odeur d'un Ordre, d'une région [...] particulière à une culture, mais qui se donne et se vit paradoxalement comme fondamentale à toute l'humanité. »

La question qui se pose à eux est celle du coût de l'adaptation à la pensée de l'autre, dont la conséquence pourrait être la disparition pure et simple d'expériences socio-historiques singulières. Sortir d'une dialectique « de l'appropriation et de l'aliénation », une appropriation dont le corollaire est l'expropriation (perdre sa mémoire en assimilant celle de l'autre[1]), ne peut se faire qu'en se défaisant de l'odeur du père.

Se défaire de l'odeur persistante du père

Il s'agit d'opérer une transformation radicale des sciences humaines et sociales telles qu'elles sont envisagées et enseignées dans les universités africaines. Sortir de la *re-production* et de l'enseignement mimétique[2] requiert cependant plusieurs préalables. Cela nécessite d'abord une compréhension rigoureuse des modalités actuelles de l'intégration de l'Afrique dans les mythes de l'Occident[3]. L'occidentalisation du continent africain n'est plus au stade de projet théorique, « elle est une action et un mouvement », même si les cultures africaines lui opposent de farouches résistances. Aussi « élucider la question des liens complexes qui arriment l'Afrique à l'Occident, déterminant l'exercice de la pensée, les pratiques

1. Justin Kalulu Bisanswa, « Valentin Yves Mudimbé : Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », *Cahiers d'études africaines*, 160, 2000.
2. Thomas Mpoyi-Buatu, *La Re-production*, L'Harmattan, 1986.
3. Valentin Yves Mudimbé, *L'Odeur du Père*, Présence africaine, 1982.

de connaissance, les attitudes d'êtres, les manières de vivre » est le premier chantier[1].

Ce projet de refondation requiert un travail de reprise dans les sciences sociales qui passe par une interrogation épistémologique sur les objets, les méthodes et le statut du savoir produit par les sciences humaines et sociales, telles qu'elles sont pratiquées sur les réalités africaines. Déconstruire la raison coloniale (ethnologique) passe par une critique radicale des discours produits, de leurs cadres théoriques, de leurs soubassements idéologiques et de la logique ayant servi à « pathologiser les Africains[2] » et à les dominer. Le savoir sur l'autre à partir du savoir de l'Autre réduit le sujet, qui est (devient) l'autre de l'Autre[3]. Il s'agit, pour restaurer la fécondité des sciences humaines et sociales africaines, de remettre en cause l'universalité du savoir social produit à partir des sociétés occidentales. Cette prise de parole sur soi exige d'être critique à la fois du savoir de l'Occident sur l'Afrique, mais aussi des discours que les Africains tiennent sur leur histoire[4], leur culture, dans la mesure où ils trouvent

1. « Échapper à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs » Valentin Yves Mudimbé, op. cit., p. 12-13.

2. « L'Occident a créé le sauvage afin de civiliser, le sous-développement afin de développer, le primitif pour pouvoir faire de l'ethnologie. » V.Y. Mudimbé.

3. Justin Kalulu Bisanswa, « Valentin Yves Mudimbé : Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », *op. cit.*

4. « Proférer une nouvelle parole qui dise nos espoirs comme nos illusions, aujourd'hui. Mais ceci n'est réellement possible comme choix que si, auparavant nous avons entrepris de notre lieu d'aujourd'hui, une lecture nouvelle,

leurs justifications dans le même dispositif théorique de l'Occident qui a enfermé l'Afrique dans la barbarie, la primitivité, la sauvagerie, l'oralité, le paganisme.

Pour Wiredu et Mudimbé, afin de sortir de l'aliénation savante qui les guette, les chercheurs africains doivent prendre la responsabilité d'une pensée qui porte sur leur destin en fondant *un discours scientifique qui serait l'émanation de la vie matérielle de leurs contextes sociopolitiques*. L'acte de penser doit s'enraciner dans le présent, porter une attention particulière à son milieu archéologique et aux tendances réelles des sociétés, ainsi qu'à leurs expressions les plus concrètes. Il s'agit d'intégrer la complexité véritable des formations sociales africaines et les assumer, non plus comme des calques de l'histoire occidentale, mais en leur spécificité culturelle et historique.

Mudimbé souligne que la simple critique analytique des dires d'autrui sur l'Afrique ne permet pas de véritablement prendre la parole et d'affirmer ses singularités sous un autre mode que celui de l'alibi. Il s'agit, pour penser, de partir de sa situation propre et de ses structures propres. « La singularité des expériences historiques est une évidence. L'on peut arracher à chaque expérience ses propres normes d'intelligibilité sans que n'interviennent nécessairement des instruments ou des catégories privilégiées par une autre expérience[1] » ; il existe des dynamiques et de logiques internes propres à tout champ historique.

critique, radicale du passé, de ses traditions, de ses pompes mythiques et de leurs réseaux de sens » (Valentin Yves Mudimbé, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, Humanitas, 1994).

1. Valentin Yves Mudimbé, *L'Odeur du Père*, *op. cit.*, p. 185.

Il se demande si l'ordre du discours africain recherché ne pourrait être obtenu en remplaçant les langues européennes par les langues africaines. Un changement de l'instrument linguistique de connaissance et de production scientifique provoquerait une rupture épistémologique et ouvrirait la voie à une aventure nouvelle pour l'Afrique, de la même manière que les promoteurs de la pensée grecque, en transplantant dans leur langue, techniques, méthodes et usages de la connaissance reçue de l'Égypte, ont déclenché une réorganisation du savoir et de la vie dont l'ordre essentiel est toujours en cours. Il rejoint sur ce point Wiredu et Ngugi Wa Thiong'o, qui estiment que recourir aux langues africaines permettrait non seulement de décoloniser les esprits et les imaginaires, mais de révéler des intériorités et des univers signifiants inscrits dans un ordre du monde qui fait sens intimement pour les Africains. Les langues ouvrent sur des galaxies, des univers et des mondes qu'il s'agit d'explorer. Les langues africaines sont les voies d'accès privilégiées permettant la prise en charge des cultures concernées, ainsi que leurs contenus en termes de pensée et de savoirs. Les travaux de Benveniste et de Wittgenstein[1] ont mis en évidence le lien ténu entre la pensée et la structure syntaxique et grammaticale des langues.

La difficulté, pour abattre la statue du père, réside cependant dans le fait que l'on ne peut le faire qu'en le convoquant,

1. Émile Benveniste, «Catégories de la pensée et catégories de langue», *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, 1971, p. 63-64. Ludwig Wittgenstein: «[...] les limites de mon langage signifient les limites de mon monde [...]», *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1961. Alexis Kagamé, philosophe rwandais, a montré ce que l'ontologie d'Aristote devait à la grammaire grecque.

note Justin Kalulu Bisanswa[1]. La prise de parole des intellectuels africains formés dans les universités occidentales ne semble pas pouvoir se détacher du lieu archéologique qui l'a vue naître. Souvent, elle s'effectue dans les failles de la pratique scientifique dominante, à défaut de pouvoir s'énoncer comme une volonté de recommencement. La possibilité de penser par soi-même n'est féconde que si l'on se déprend des systèmes idéologiques qui en ont constitué le socle et la charpente. Il s'agit de réussir à penser contre ses généalogies intellectuelles et sa tradition épistémique.

L'obstacle majeur d'une telle démarche demeure cependant la détermination d'un champ épistémologique, c'est-à-dire d'objets spécifiques à appréhender, mais également des méthodes singulières pour y parvenir. La question du décentrement épistémique a fait l'objet de débats chez les philosophes africains. Elle s'est énoncée chez Eboussi Boulaga sur le mode de la guérison nécessaire de la forme névrotique et pathologique qu'a prise la rencontre avec soi après la violence coloniale. Une critique récurrente adressée à la conception occidentale du savoir est qu'elle surestime les prérogatives du sujet en se fondant sur l'illusion que ce dernier, par ses seuls moyens (raison et/ou sens), peut produire une pensée qui rende compte de la complexité du réel. Le piège de la méthodologie européenne consiste à sélectionner un critère unique pour expliquer celui-ci. Issiaka Prosper Lalêyé[2] interroge la volonté de produire, en matière de connaissance, une réalité

1. Justin Kalulu Bisanswa et Valentin Yves Mudimbé, «Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique», *op. cit.*

2. Issiaka Propser Lalêyé, communication lors du colloque *Le Clos et l'Ouvert: acteurs religieux et usages de la rue*, organisé à l'université Gaston-Berger de Saint-Louis, le 29 octobre 2014, UFRC, CRAC et FMSH.

exclusivement soumise au constat de l'expérience et au débat de la raison. Il critique la fécondité de la démarche méthodologique basée sur le principe du tiers exclu[1]. Celle-ci, pour appréhender le réel, distingue le sujet de l'objet. La ponctualisation de l'objet et le découpage de la réalité en infimes portions, que l'on tente ensuite de recoudre, relève d'un positivisme résiduel dans la tradition gnoséologique occidentale. Celle-ci est héritière d'un atomisme qui date de deux mille ans. Cette démarche a été utile pour le développement de la physique et des sciences exactes; mais Lalêyé souligne qu'elle se révèle inféconde lorsqu'il s'agit des sciences humaines et sociales, car les objets étudiés ont une épaisseur et le sujet n'est pas disjoint de l'objet. Comme pour la physique quantique, la position de l'observateur modifie la chose observée.

Une génération de jeunes penseurs africains reprend ce débat et l'inscrit sous le mode du dialogue des épistémès et du partage des expériences. Pour Nadia Yala Kisukidi[2] il s'agit de « créer de nouvelles épistémologies critiques, peu disciplinarisées, peu didactisées [...] prenant en compte la situation d'énonciation des sujets anciennement colonisés, dominés, non seulement dans l'ordre des savoirs préconstitués, mais aussi dans leurs propres traditions, ouvertes et agissantes ». La proposition est donc faite de construire les conditions d'une nouvelle épistémologie en repensant « les expériences

1. Cette conception est également remise en cause au sein de l'épistémè occidentale par les tenants de la physique quantique et par des penseurs comme Nicholas Georgescu-Rogen, promoteur de la transdisciplinarité et du principe du tiers inclus.

2. Nadia Yala Kisukidi, « Décoloniser la philosophie », in *Pensée contemporaine et Pratiques : penser le mouvement*, revue *Présence africaine*, à paraître.

historiques fondées sur la domination pour les formuler en histoire partagée ; espérance d'une reconnaissance réciproque redonnant à chacun son histoire, sa culture et sa dignité[1] ».

Le préalable cependant au dialogue et à la constitution d'une histoire partagée est le rééquilibrage des rapports de force, et cela d'autant plus qu'un projet de réactualisation des paradigmes de la domination existe. Blondin Cissé note que la tentative de faire voter l'article 4[2] de la loi du 23 février 2005[3] en France, évoquant le rôle positif de la colonisation, ou par exemple, l'usage des vocables de « tiers-monde », « sous-développés », « en voie de développement » relèvent de ce projet de perpétuation des épistémès de la domination et de la culture hégémonique occidentale.

1. Marie-Claude Smouts, *La Situation postcoloniale*, Presses de Sciences Po, 2007, p. 33.

2. « Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit. »

3. Loi française n° 2005-158 du 23 février 2005 portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés.

Habiter sa demeure

Le projet de décentrement épistémique peut trouver des ressources fécondes et inépuisables dans les cultures et cosmologies africaines. L'épuisement de la raison technoscientifique ainsi que les conséquences civilisationnelles de ses impasses, appellent de nouvelles métaphores du futur, un renouvellement des sources des imaginaires, la pensée d'un ailleurs. Celles-ci passent pour les Africains par une meilleure intégration de leurs propres univers de références dans la quête de leurs équilibres sociétaux.

Pour éviter les pièges de la bibliothèque coloniale, un recours aux ressources des cultures africaines doit aussi se faire au travers d'une connaissance de celles-ci fondée sur les propres critères gnoséologiques de ces cultures; c'est-à-dire au travers de points de référence issus de ces cultures mêmes. C'est ce que Wole Soyinka appelle la *self apprehension*. Une appréhension de soi par soi, sans référence à

l'autre[1], détermine pour lui la possibilité d'une pensée (et d'une littérature) proprement africaine.

À ceux qui brandissent promptement le spectre de l'essentialisme, il rappelle que les Africains n'ont pas attendu les Européens pour « simplement se connaître[2] ». Il est une connaissance intime d'une culture qui ne peut se faire de l'extérieur.

Les philosophes qui ont ouvert le débat sur la nécessité de sciences sociales africaines ont peu interrogé l'idée d'appréhender le réel africain exclusivement par la science. Leur projet a principalement consisté en une tentative de désoccidentalisation du savoir scientifique et en une meilleure connaissance de l'Afrique par une révision des postures épistémologiques. La légitimité de la démarche qui consiste à tenter de saisir le réel africain par cet outil que l'on nomme la *science* ne fut pas interrogée. Or un certain nombre de raisons peuvent justifier un scepticisme quant à la capacité de la démarche scientifique, *seule* à élucider le réel. D'autres manières d'appréhender celui-ci existent, les savoirs occidentaux ne les épuisent pas toutes et, par ailleurs, pour la phénoménologie de la perception, le monde n'existe que comme objet de représentation et de discours d'un sujet situé à un moment donné d'une histoire individuelle et collective et tributaire d'une manière de voir le monde; dès lors, une interrogation sur ce qu'est le réel est à mener.

1. Étienne Galle : « La vision du monde yoruba dans la pensée critique de Wole Soyinka », *L'Afrique littéraire*, n° 86, 1990, p. 84. Cité par Bernard Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Présence africaine, 1993.

2. Bernard Mouralis, *op. cit.*, souligne que cette forme d'appréhension de la culture africaine est à l'opposé de l'idéologie de l'authenticité, c'est une vision sociale. Elle requiert une éducation reçue au sein de ces sociétés.

Certes, un travail de déplacement à l'intérieur des champs des savoirs constitués et de reprise est à entreprendre. Mais il s'agit également d'explorer les possibilités qu'offrent les autres formes d'appréhension du réel. Celles-ci constituent des modes de connaissance qui ont démontré leurs qualités opératoires sur la longue durée dans divers domaines de l'activité humaine : savoirs thérapeutiques, environnementaux, savoir-faire techniques, savoirs sociaux, historiques, psychologiques, économiques, agronomiques. Ces savoirs ont assuré la survie, la croissance et la pérennité des sociétés africaines. Pour les mobiliser, explorer les cosmogonies, les mythes, les expressions culturelles diverses, ainsi que les ressources linguistiques africaines est nécessaire. Il s'agira d'interroger les cultures africaines à travers leurs propres catégories.

Le travail du philosophe Mamoussé Diagne est, de ce point de vue, fondamental. Son point de départ est une analyse de la raison orale, dont il met en évidence les procédés, les modes de production, de conservation et de transmission des connaissances et des savoirs. En interrogeant les différents discours de la tradition orale (proverbes, contes, récits épiques), Mamoussé Diagne a pu identifier les contenus de la pensée africaine, mais également la façon dont la raison orale a su les conserver et les transmettre en l'absence de l'écriture comme support de conservation et de mise en circulation de ces savoirs. Dans sa *Critique de la raison orale*[1], il met en évidence les procédés discursifs à l'œuvre au cœur de l'oralité[2]. Le temps étant

1. Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Karthala, 2005.

2. La *dramatisation* est le moyen par lequel la parole traditionnelle africaine assure sa pérennité à travers l'histoire. Forme véhiculaire du savoir dans les civilisations de l'oralité, elle est la technique qui commande les modes d'élaboration

une menace pour toute civilisation de l'oralité[1], en raison de l'absence de support matériel d'archivage, il révèle les lois et les processus intellectuels qui organisent la parole vive et son écriture (fixation et transmission) dans l'oralité, procédés irréductibles à ceux que l'on trouve dans une civilisation scripturaire. Au-delà du travail sur les mécanismes qui gouvernent la production, l'archivage et la transmission du savoir individuel et collectif, Mamoussé Diagne mène une réflexion philosophique sur les pensées africaines et leurs contenus, qui le conduit par-delà la littéralité, à explorer leur non-dit.

Mamoussé Diagne et Bonaventure Mve-Ondo[2] engagent par leur travail un débat autour d'une théorie de la connaissance bornée par les limites de la vision occidentale de ce qu'est un savoir. Ils mettent en relief la diversité des approches du réel selon les civilisations et les époques, la pluralité des modes de connaissance et la relativité gnoséologique et épistémologique. Le chemin emprunté par la raison occidentale n'est qu'un parmi tant d'autres. Bonenvature Mve-Ondo plaide pour un refus de l'exclusivité de l'épistémè logocentrique, et de l'arraisonnement de la raison par le seul mode de la pensée écrite[3]. Une épistémè qui, selon lui, doit être reliée avec celle onto-mythologique, c'est-à-dire, une ontologie qui prend sa source dans les mythes et les récits traditionnels, qui

de transmission et d'archivage du patrimoine culturel des civilisations de l'oralité. Le *mémorable* est une stratégie discursive permettant d'éviter que la culture du groupe ne tombe dans l'oubli.

1. Mamoussé Diagne, *Le Preux et le Sage*, Orizons, Paris, 2014.

2. Bonaventure Mve-Ondo, *À chacun sa raison : raison occidentale et raison africaine*, L'Harmattan, 2013.

3. Bonaventure Mve-Ondo, in préface de *Critique de la raison orale* de Mamoussé Diagne.

n'est pas exclusive de la pensée africaine mais qui provient de toutes les sociétés où le véhicule de la communication de la pensée est essentiellement la parole vive et non l'écrit. Au-delà du souci d'une meilleure appréhension des réalités sociales africaines, cette entreprise, en ouvrant d'autres voies d'accès au savoir, constitue un décloisonnement et un élargissement nécessaire de la théorie de la connaissance.

Dans *Penser l'humain*[1], Abdoulaye Elimane Kane s'interroge sur la manière d'exprimer dans la pensée de l'humain, cette « part africaine », sans tomber dans le culturalisme ou l'essentialisme. Il précise que « les diverses expressions de l'humain sont les signifiants d'un même signifié, l'homme ». La conception de l'univers qui transparaît dans divers savoirs et pratiques africains est celle d'un cosmos considéré comme un grand vivant. Celui-ci est un tout dont l'homme est une émanation, un vivant parmi d'autres, et en même temps l'archétype qui fait office de mesure pour toute chose : le cosmos, l'espace-temps, l'organisation sociale, le profane, le sacré.

L'homme est considéré comme un opérateur symbolique reliant le ciel et la terre. Dans cette perspective, le monde est soumis à un principe d'entropie, il se dégrade, et que l'homme en soit responsable ou non, le rituel de réfection du monde constitue l'un des actes symboliques les plus significatifs de sa prise de conscience de cette responsabilité. L'essence du pouvoir politique consiste donc à rétablir et à réparer cet ordre. De cette conception de l'univers, découle une vision de la responsabilité de l'homme et de la fonction du pouvoir politique.

1. Abdoulaye Elimane Kane, *Penser l'humain : la part africaine*, L'Harmattan, 2015.

Dans la culture yoruba, le monde s'appréhende d'abord comme un champ d'expériences mouvantes, un espace de rencontre de forces destructrices et créatrices, visibles et invisibles. Les divinités et les ancêtres sont régis par les mêmes lois que les hommes et sont placés dans la quatrième scène, cet espace de transition entre le passé, le présent et l'avenir[1]. L'immersion dans le cosmos permet de dépasser l'angoisse que ce caractère mouvant génère et permet de mieux comprendre celui-ci.

Le monde est une énigme à déchiffrer, il est illusoire de croire que l'on pourrait en décrypter toutes les lois et fonder l'action sur celles-ci. Le savoir sur le cosmos s'acquiert par les propriétés de l'esprit et du réel ; une confrontation avec celui-ci permet d'éviter l'excès de subjectivité et d'objectivité.

Les cosmologies africaines[2], relativisent l'omnipotence du sujet. Celui-ci est un agrégat transitoire d'éléments psychologiques et biologiques soumis à la métamorphose et au passage dans différents ordres de réalité. Elles sont sceptiques quant à la capacité du discours à rendre exhaustivement compte de la réalité et à refléter l'ordre des choses. La nature ultime de la réalité transcende nos facultés de réflexion et d'expression. Une ontologie vitaliste est partagée par plusieurs systèmes de pensées de sociétés issues de différentes aires culturelles africaines ; chez les peuples bantu, les Dogons, les Sérères, le culte de la force de vie est à la base

1. Bernard Mouralis, in *L'Europe, l'Afrique et la folie*, *op. cit.*
2. Comme les orientales (Japon, Chine), d'ailleurs.

de la démarche religieuse[1]. Souleymane Bachir Diagne note que de cette ontologie de la force vitale découle une éthique de l'action qui pourrait être la suivante : « Agis toujours de manière à intensifier la force de vivre de tous les *muntu*[2]. » Ainsi le mal est la diminution de la force de vivre et le bien son augmentation[3].

Les cosmogonies et les ontomythologies révèlent une vision du monde et, partant de là, le rapport au réel des sociétés africaines ainsi que le rôle et la fonction assignés à l'homme dans le cosmos. Les finalités de la vie sociale, le rapport à l'environnement, la fonction du politique, du sacré sont ainsi structurés par les systèmes de pensée qui en découlent. Les religions africaines allient une ontologie de l'immanence et un vitalisme et sont porteuses d'une conception de l'Universel caractérisée par son absence d'intention hégémonique[4].

Les systèmes sociaux, politiques et éducatifs peuvent changer en cinquante ans : c'est le cas de l'Afrique coloniale[5]. Mais les systèmes de pensée, les visions du monde, les cadres épistémiques issus des cultures africaines ainsi que la philosophie profonde de la vie qu'ils véhiculent, sont loin d'avoir cessé d'actionner les sociétés africaines.

1. Les travaux de René Lumeau et Louis-Vincent Thomas portant sur plusieurs récits oraux provenant de diverses régions d'Afrique semblent attester l'idée de cette convergence de vision au sein des religions africaines.
2. *Muntu* signifie « homme » (existant d'intelligence) et son pluriel est *bantu*.
3. Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants*, Présence africaine-Codesria, 2013, p. 32-33.
4. Abdoulaye Elimane Kane, *op. cit.*
5. Lilyan Kesteloot, in préface de *La Royauté de la mer à Fadiouth : aspects de la religion traditionnelle seereer (Sénégal)* de Virginia Tiziana Bruzonne, L'Harmattan, collection « Oralités », 2011.

Ces moteurs premiers, dont l'action est durable et profonde, malgré les greffes subies, c'est eux qu'il s'agit de décrypter dans une entreprise de *re-connaissance* ouverte de soi et de féconder. Les cadres culturels et épistémiques[1] des sociétés sont le résultat de processus historiques, ils sont donc mouvants. Ils évoluent soit parce que le groupe, ayant mis ses valeurs à l'épreuve, les renégocie, soit par une agression externe qui peut entraîner dans les cas extrêmes, leur modification profonde ou leur disparition. Il s'agit de les saisir dans leurs mutations et leurs formes actuelles.

Pour cela, une révolution des modes de connaissance, signant la fin de l'hégémonie des traditions intellectuelles occidentales, par un travail d'élucidation des savoirs dont sont porteuses les sociétés africaines est plus que nécessaire : elle est urgente. Martial Ze Belingua[2] préconise le recours à ces *épistémogonies* par une exploration de la bibliothèque antécoloniale, d'autant plus que celle-ci a doté les Africains d'un capital culturel et cognitif qui, malgré un faible niveau de scolarisation pour certains, leur permet de réaliser des performances dans des systèmes structurés par d'autres règles et pour d'autres types de compétences (Nana Benz, artistes de haut niveau, entrepreneurs de l'informel). Ce ressaisissement devra s'accompagner d'une théorisation critique des cosmologies africaines, complétée par la liberté de sélectionner,

1. Un cadre épistémique est un système de sens et de significations, engendré historiquement et maintenu collectivement par la transmission de ressources cognitives aux générations futures, grâce auquel un groupe comprend et évalue les vies individuelles de ses membres et la vie collective du groupe.
2. Martial Ze Belingua, « Économies de la culture, discontinuités discursives, créativité épistémologique », revue *Présence africaine*, à paraître.

dans les épistémès autres, par une assimilation créatrice[1], les éléments d'une féconde hybridation.

Sortir de la subalternité[2]

Cette réflexion ne pourrait se conclure sans la pensée de sa traduction pratique dans les universités africaines actuelles. Celles-ci (Dakar, Makerere, Nairobi) sont des émanations de l'administration coloniale. Elles ne résultent pas de la volonté des nations africaines accédant aux indépendances, de se doter d'instruments leur permettant de résoudre leurs problèmes sociaux. Depuis leur création, elles ont subi peu de transformation structurelle profonde, et cela en dépit du nombre croissant d'enseignants-chercheurs africains y exerçant leur sacerdoce. Elles sont d'ailleurs peu intégrées à leur environnement socioculturel. Le contenu des enseignements y a très peu évolué, celui-ci étant calqué sur celui des universités-mères occidentales. Ambroise Kom souligne qu'une telle université est un instrument privilégié de perpétuation des hégémonies, car c'est le lieu où l'on forme les agents de reproduction et de perpétuation d'une vision de l'Afrique fabriquée ailleurs, que l'on cherche à ancrer pour perpétuer la domination. Le

1. La notion d'assimilation créative implique une « possession intelligente de ce que l'on souhaite garder et un rejet intelligent de ce que l'on ne garde pas, c'est-à-dire en élucidant les raisons de ce rejet » (Sri Aurobindo).
2. Cette partie doit beaucoup au chapitre « Université, quel destin ? » de *L'Odeur du Père* de Valentin Yves Mudimbé, *op. cit.*, et à la conférence publique d'Ambroise Kom, *S'approprier l'Université, sortir de la subalternité*, prononcée le 12 décembre 2003 à l'université de Buca au Cameroun, publiée in « Ambroise Kom, le devoir d'indignation : éthique et esthétique de la dissidence », *Les Cahiers*, Présence africaine, 2012.

pouvoir étant fondamentalement lié à la représentation[1]. Ces universités furent conçues pour être le couronnement du projet civilisationnel colonial[2].

En effet, l'autorité coloniale, en créant l'université en Afrique, a fixé la représentation qu'elle souhaitait donner d'elle ainsi que celle qu'elle voulait que les Africains aient d'eux-mêmes : une image inscrite dans la subalternité. L'université coloniale permettait donc d'inscrire l'autre dans sa narration dans une position d'infériorité, le convainquant de la nécessité des liens de dépendance qu'elle établissait avec lui ; et cela en lui renvoyant une image mythifiée de soi et dévalorisée de lui au travers d'une lecture tronquée de son histoire et de ses cultures. La coopération universitaire internationale fonctionne sur ce même schème. Une recherche scientifique africaine majoritairement soumise aux financements externes, dont par conséquent l'agenda scientifique est fixé ailleurs. Les chercheurs africains se retrouvant ainsi dans la position d'*informateurs* ou sous-traitants des questions et des problématiques ne relevant pas de leurs priorités épistémologiques. Dans ce cas, comment donner aux jeunes Africains une représentation positive d'eux-mêmes à partir de théories élaborées ailleurs visant à les maintenir dans la subalternité ? Comment leur permettre de se réinventer sans s'aliéner ?

1. John Beverly, « Power is related to representation which representations have cognitive authority or can secure hegemony, which do not have authority or are not hegemonic », *Subalternity and Representation Arguments in Cultural Theory*, Duke University Press, 1999.
2. Félix-Marie Affa'a et Thérèse Des Lierres, *L'Afrique noire face à sa laborieuse appropriation de l'Université. Les cas du Sénégal et du Cameroun*, L'Harmattan / Les Presses de l'Université de Laval, 2002.

Il est nécessaire pour chaque pays d'adapter son enseignement et sa recherche universitaire à ses besoins politiques, économiques, culturels et sociaux. Pour une appropriation et inculturation féconde de l'Université, il ne s'agit pas de simplement réformer le système hérité de la colonisation, mais de le déconstruire totalement afin de jeter les bases d'une nouvelle université africaine répondant aux exigences de ses sociétés[1]. Cette déconstruction passe par une démythification de l'Europe dans une stratégie de reconquête de son être au monde.

Pour hâter la fin d'un monde, se désarrimer et décrocher de l'Occident, il est nécessaire de gagner la bataille de la représentation, par une stratégie de subversion et d'insurrection[2] devant aboutir à l'élaboration de son propre discours et d'une représentation de soi-même. Ce processus passe par le fait de se doter à nouveau de la capacité de choisir ce que l'on retient de l'autre[3]. La condition du choix véritable est l'existence réelle de solutions alternatives, permettant de faire de ce choix un acte librement consenti. Pour cela, il est impérieux d'investir massivement dans la réappropriation des savoirs continentaux, ceux de la raison orale, de

1. Dans les jeunes universités africaines des tentatives d'inculturation de l'université existent. L'université Gaston-Berger a créé en 2011 une faculté des Civilisation, Religions, Arts et communication (CRAC) ayant pour objectif d'explorer les savoirs issus des sociétés africaines et de les enseigner à l'université.
2. Homi Bhabba, « The postcolonial and the postmodern », *The Location of Culture*, Routledge, 1994.
3. Ambroise Kom souligne que les modèles d'université tels qu'inventés par les Européens au Moyen Âge ont connu une évolution quand les Américains les ont adoptés. Les Asiatiques, bien que s'étant inspirés des universités américaines, ont également construit des modèles adaptés à leurs besoins spécifiques.

la bibliothèque antécoloniale, ainsi que dans celle des savoirs du reste du monde.

L'université ne sera pleinement africaine que lorsqu'elle contribuera le mieux possible à résoudre les contradictions des sociétés africaines et prendra la part qui lui incombe dans la création de formes sociales nouvelles[1]. C'est ainsi qu'elle répondra à l'exigence de la transformation de ces sociétés. Il s'agira également de repenser la dissémination du savoir dans le corps social des sociétés africaines, peut-être par une *dés-académisation* de celui-ci.

1. Valentin Yves Mudimbé, « Université, quel destin ? » in *L'Odeur du Père*, *op. cit.*, p. 101.

Prendre le large

Lors de la rentrée littéraire du Mali de 2015, Ibrahima Aya[1] m'avait invité à la soirée inaugurale à m'exprimer sur le thème : *Oser réinventer l'avenir*. Déjà, la formulation avait quelque chose d'inquiet. L'affirmation de volonté supposait une certaine dose d'audace et d'énergie avant de se « lancer » dans la réinvention. Derrière la bravade annoncée, une certaine hésitation se laissait percevoir devant l'ampleur de la tâche, ce qui justifiait l'emploi du terme « oser ». Réinventer l'avenir n'allait donc pas de soi. Il fallait de la témérité pour une telle entreprise. Il s'agissait d'inventer à nouveau, car l'avenir semblait déjà donné. Ses lieux et espaces indiqués, les chemins qui y menaient et les prairies où brouter, fléchées avec précision. Son image idéale se donnait à voir en Europe occidentale et en Amérique du Nord ; et pour ceux qui ne

1. Directeur des éditions Tombouctou, organisateur de la rentrée littéraire du Mali.

pouvaient accéder à ces territoires protégés, la télévision en donnait un reflet *fidèle*.

Après les propos des intervenants et les débats qui s'en sont suivis, Sami Tchak[1], en une phrase lapidaire résuma la situation en ces termes: « Quand est-ce que nous arrêterons de faire du passé des autres notre avenir ? ». En effet, la plupart des propositions de réinvention reprenaient les imaginaires du progrès et de la modernité occidentale. Confort, maîtrise technique, consommation de masse, « développement » sous la forme d'un rattrapage économique. En somme, une imitation parfois pâle et souvent grossière d'une forme d'organisation sociale que l'histoire avait livrée. Aucun avenir ne s'envisageait en dehors de cette forme connue, qui exerçait une fascination pleine et entière chez tous. Une partie de ces aspirations était légitime; le bien-être, le confort, etc. L'autre était le fruit de la puissance de fabrique des désirs uniformes du monde moderne (ou de ce processus que l'on nomme mondialisation).

Pankaj Mishra[2] a analysé les racines de *ce désir d'Occident* des sociétés du sud du globe, qui consiste à vouloir systématiquement épouser les formes sociétales, économiques, culturelles, et politiques des pays de l'Atlantique Nord et leur sacrifier la richesse de leurs singularités sociétales.

Sur le plan économique, depuis le milieu des années 2000, d'innombrables visions économiques du futur ont émergé

1. Sami Tchak est un écrivain togolais vivant en France. Il est l'auteur de *Place des fêtes* (Gallimard, 2001), *Hermina* (Gallimard, 2003), *La Fête des masques* (Gallimard, 2004), *Filles de Mexico* (Mercure de France, 2008), *La Couleur de l'écrivain* (La Cheminante, 2014).

2. *The Romantics* (Picador, 1999) ; *Temptations of the West: How to Be Modern in India, Pakistan, Tibet, and Beyond* (Picador, 2006) ; *From the Ruins of Empire: The Intellectuals Who Remade Asia* (Farrar, Strauss and Giroux, 2012).

sur le continent africain. Alioune Sall en dénombre une centaine environ. Actuellement sur les cinquante-quatre États africains, seuls sept ne disposeraient pas d'une vision économique de long terme[1]. L'Afrique semble s'être récemment convertie à la planification stratégique. En témoigne la multitude des plans d'émergence économique conçus dans la plupart des États africains ces dernières années. L'agenda 2063 de l'Union africaine en est une récente illustration. Cette tendance semble refléter un désir de reprise en main de son destin économique, ce qui n'a pas toujours été le cas[2]. En 2000, les institutions financières internationales, au premier rang desquels la Banque mondiale, fixaient les objectifs du millénaire pour le développement (OMD) : réduire la pauvreté de plus de moitié, améliorer les taux d'alphabétisation, etc. Ces objectifs devinrent pour les pays dits en développement l'armature de leurs projets économiques et sociaux. La proposition, bien que généreuse en apparence (qui irait contester la nécessité de lutter contre la pauvreté ?), n'était encore une fois que l'expression d'une appropriation téléologique de leurs futurs. Tous les pays *en développement* se trouvaient désormais réunis autour d'objectifs communs, qui scellaient ainsi leur commune condition, justement celle

1. Alioune Sall Paloma, directeur de l'Institut des Futurs africains (Pretoria), lors d'une conférence prononcée à l'assemblée générale du Codesria le 9 juin 2015 à Dakar : *L'Afrique en quête de sens*.

2. Alioune Sall note qu'entre 1960 et 1990 seules dix études prospectives existent sur le continent (cinq ont un caractère régional et cinq un caractère national), et la plupart sont menées par des institutions internationales. À partir des années 1990, le paysage évolue et le nombre d'études prospectives nationales augmente. À partir de 2010, le paysage change complètement, le nombre d'études prospectives sur le continent africain dépasse la centaine.

d'être des *pays pauvres*, en retard sur le développement nécessaire de toutes les nations modernes. Ces nations étaient sommées en quinze ans de faire des progrès qui allaient être évalués à la date fatidique. Les maîtres allaient vérifier si les leçons avaient bien été apprises et surtout bien appliquées. Non qu'il ne faille s'occuper de santé, de nutrition, d'éducation, etc. Là aussi, c'était aux nations dites *en développement* de fixer leurs programmes, leurs priorités et les horizons de réalisation de leurs objectifs. Une pauvreté que l'on supporta pendant des siècles devint subitement insupportable et devait se voir réduite de moitié en quinze années.

L'avantage de ces plans stratégiques est de proposer une vision économique de l'avenir, ainsi qu'une démarche planifiée avec des objectifs à court, moyen et long terme, permettant de rompre avec la navigation à vue, ou celle poussée par les vents divers et souvent contraires. La critique qui peut leur être adressée cependant est leur manque d'audace et d'originalité. Ces visions reprennent pour la plupart les hypothèses de base de l'économie néoclassique et tentent, sans discernement, de les appliquer aux trajectoires des pays africains. Par ailleurs, la plupart de ces plans stratégiques préconisent une meilleure insertion dans la mondialisation, comme si cette dernière était neutre ou leur était bénéfique. Alors que celle-ci, pour l'heure, se fait à leur détriment, et ce qui est lié au système tel qu'il est configuré. Pour en tirer avantage, il faudrait un bouleversement radical de ses principes ou une renégociation des rapports que l'on entretient avec lui, en choisissant parmi les modalités d'insertion dans ce processus, celles qui leur sont avantageuses.

D'un point de vue symbolique, le problème vient d'une reprise acritique du concept de l'émergence, qui correspond

au stade du décollage dans les cinq étapes de la croissance de Rostow[1]. Cette terminologie entérine l'idée selon laquelle le continent africain est *immergé*, qu'il a la tête sous l'eau et qu'il lui faut d'abord la sortir des flots. On ne parle même pas encore d'apprendre à nager, ce qui probablement est prévu pour une autre étape de l'évolution.

Là aussi, l'on assiste à la réduction phénoménologique des réalités sociétales africaines à la part déficiente de leur dimension économique. Des nations qui ont depuis longtemps du point de vue civilisationnel, culturel et spirituel, émergé, sinon décollé, consentent à l'idée selon laquelle elles seraient immergées. Peut-être même qu'elles habitent des plaines et plateaux, et qu'aucune mer ne se dessine à l'horizon. Émergeraient-elles, qu'elles devraient le faire à leur propre surface. Aussi, sans un travail de re-conceptualisation, cette tentative de prendre le large économiquement ne fera en réalité que ramener la barque à son port d'attache, incapable qu'elle est de rompre les amarres idéologiques qui la retiennent.

L'expression de ses propres métaphores du futur doit se faire en se fondant sur des concepts issus des cultures africaines, qui disent le mieux-être, le mieux-vivre ensemble, et surtout qui reflètent la manière dont les groupes sociaux envisagent les formes d'une vie bonne, individuelle et collective. L'ubuntu et son éthique sociale en sont un exemple, le *noflay*

1. Celles-ci sont : la société traditionnelle, les conditions préalables au décollage, le décollage (*take-off*), la phase de maturité et l'ère de consommation de masse. Cette vision linéaire et évolutionniste de la marche des sociétés a été largement critiquée. Elle fait désormais partie de l'histoire de la pensée économique. W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth : a Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960.

ou le *tawfekh* évoquent l'idée d'un bien-être accompagné de paix intérieure et de sérénité, dans la culture sénégambienne et ouest-africaine.

Cette production endogène de concepts est déjà expérimentée au Rwanda lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre des innovations sociales. Par exemple, les contrats de performance qui lient les maires des districts aux populations sont traduits par le concept d'*imihigo,* qui signifie en kinyarwanda « engagement envers la communauté ». Les guerriers rwandais allant à la guerre faisaient *imihigo* devant la communauté et s'engageaient à accomplir des actes de bravoure et d'héroïsme et à en apporter la preuve à leur retour. Ces concepts, issus de la culture profonde rwandaise ou traduits dans les langues locales, ont l'avantage d'être mieux compris par les populations, mais surtout font sens pour elles car ayant une résonance profonde avec leurs systèmes de sens. De ce fait, ils réussissent à les engager dans les processus de transformations sociales dont ils se sentent acteurs, parce que coproducteurs des significations qui leur sont associées.

La séduction des formes achevées

Deux tendances contradictoires se repèrent dans le discours africain contemporain. D'une part, le désir de produire un propos marqué par le signe de la singularité et, d'autre part, celui d'être dans le temps global, mondial, en épousant sa métrique et ses formes. Une tendance qui relève de ce que nous appelons la séduction des formes achevées. Celle-ci se comprend lorsqu'il s'agit de s'inspirer des meilleures pratiques, de ne pas réinventer la roue là où elle a démontré son utilité. Elle relève également d'une volonté d'être cohéritier

du patrimoine intellectuel et culturel commun de l'humanité, pour en avoir été coproducteur. Aussi cette séduction des formes achevées est un désir de participation à l'aventure commune, à l'élan global, sous les mêmes modalités que la majorité triomphante, le souhait d'une corde de vibrer au diapason des autres, le désir d'être sur la photo de famille, habillé comme tout le monde. Des groupes de pop africaine, qui « cartonnent » dans les charts américains en ayant simplement instillé une petite dose de « mélodie et rythmique africaine » dans leur musique surtout formatée pour convenir aux standards internationaux, relèvent de cette tendance (P Square...). À l'autre extrémité, la musique de Wasis Diop, née dans un cosmos ouest-africain, fait dialoguer les univers et les mondes. Elle sangle sa poésie dans celle de la langue wolof et les imaginaires du Sahel. La puissance évocatrice et d'imprégnation sensorielle de ses mélodies en font des signes où l'Afrique, en disant sa beauté et son mystère, évoque l'univers.

Concomitamment, le désir de singularité dans les signes et les formes peut être vu comme celui de ne pas se présenter les mains vides au rendez-vous du donner et du recevoir, si cher à Senghor. Y venir avec sa part de victuailles à offrir aux convives du banquet commun. Y apporter, dans sa besace, la moisson de son labeur, les fruits des graines enfouies dans son sol, battues par les pluies de son climat, ce qui leur donne cette saveur si particulière. La revendication du spécifiquement africain relève d'un désir de reconnaissance de la contribution de la face africaine du visage de l'expérience humaine. C'est une volonté de construire un universalisme, cette fois-ci riche de tous les particuliers, et d'habiter un monde qui soit sien, puisque l'on y reconnaît aussi ses signes.

Les formes achevées qu'il ne s'agirait que de reprendre et de répliquer en politique, en édification des villes, en pratiques sociales, juridiques, économiques, attesteraient l'idée que les choses auraient pris leurs formes définitives et ultimes. Que le monde serait achevé. Qu'il suffirait de « se mettre au pas et au rythme de ce monde[1] ». Un tel mimétisme est anesthésiant et mortifère. Il signe la fin de la *poiésis* (créativité). C'est une amputation de la fonction générique de l'homme qui est de créer.

Le développement, l'État-nation, les figures institutionnelles de la démocratie représentative, l'allure des villes..., sont des propositions faites d'épouser des formes d'organisation sociale, de régulation du politique et de l'économique résultant de sélections opérées par des sociétés au cours de leur histoire, après un long processus d'essai-erreur. L'avantage de ceux qui viennent après est de ne pas être obligés de réitérer le processus pour sélectionner la bonne option. Cela est valable dans l'espace technoscientifique où les trouvailles sont plus aisément replicables. L'erreur consisterait, pour les dynamiques sociétales, à prendre les fins (les formes achevées) pour les moyens. Les sociétés sont rétives au port de ces camisoles de force taillées pour d'autres corps. Ce refus explique que, malgré l'insistance, la greffe ait du mal à prendre. Tant que les institutions politiques, sociales et culturelles ne seront pas le résultat de productions internes, arrivées à maturité, de sociétés ayant opéré les synthèses nécessaires par leur métabolisme propre, on observera longtemps encore une vie réelle s'auto-organisant en dehors des espaces officiels, et obéissant à ses logiques propres.

1. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, 1956.

De l'innovation institutionnelle est nécessaire à l'enfantement des formes de sa propre contemporanéité. Bado Ndoye[1] montre à ce titre que l'imitation servile de modèles politiques élaborés selon des impératifs qui ne tiennent nullement compte de la réalité des cultures locales ne peut que produire de l'extraversion, c'est-à-dire de l'aliénation. Au contraire, une modernité politique bien comprise est toujours portée par une dynamique endogène qui saura s'accorder avec les exigences universelles de liberté et de dignité humaines.

1. Bado Ndoye, « Cultures africaines et modernité politique : entre politique de reconnaissance et exigence d'universalité », revue *Présence africaine*, à paraître.

Afrotopos

L'avenir est ce lieu qui n'existe pas encore, mais que l'on configure dans un espace mental. Pour les sociétés, il doit faire l'objet d'une pensée prospective. Aussi œuvre-t-on dans le temps présent pour le faire *advenir*. L'Afrotopos, est l'*atopos* de l'Afrique : ce lieu non encore habité par cette Afrique qui vient. Il s'agit de l'investir par la pensée et l'imaginaire. Des séquences qui structurent la temporalité des sociétés humaines, le futur est celle sur laquelle on peut pleinement agir, en le concevant et lui donnant corps. Il n'est point de fatalité historique à laquelle seraient soumises les sociétés, à condition de concevoir leur avenir, d'en avoir une vision et d'agir dans le temps présent pour transformer leur réalité.

La pensée, la littérature, la musique, la peinture, les arts visuels, le cinéma, les séries télévisées, la mode, les chants populaires, l'architecture et l'élan des villes sont des espaces où se dessinent et se configurent les formes à venir de la vie

individuelle et sociale. Le monde de demain est en germe dans celui-ci et ses signes sont déchiffrables dans le présent.

Le roman est l'un des lieux où l'existentiel africain contemporain s'est probablement le mieux exprimé – son être collectif et l'expérience singulière des destins individuels, mais aussi ses rêves et ses projections. La fin d'un monde que constitua l'expérience coloniale fut saisie par Chinua Achebe. Les désillusions des indépendances par Ahmadou Kourouma et Alioum Fantouré, l'écartèlement et l'ambiguïté de consciences ballottées entre plusieurs cultures par Cheikh Hamidou Kane et Valentin Yves Mudimbé. Les ombres et les mystères du génocide des Tutsi du Rwanda, ainsi que la complexité et la poésie d'un réel saisi à travers la langue wolof par Boubacar Boris Diop.

Les défis existentiels des femmes devant s'émanciper d'un ordre patriarcal et des séductions de l'Occident par Ken Bugul. La morsure du feu des origines par Emmanuel Dongala. La reconstruction d'une conscience spirituelle africaine puisant dans ses sources antiques, notamment égyptiennes, par Ayi Kwei Armah.

Une jeune génération d'écrivains africains a, semble-t-il, abordé des questions plus intimes, plus personnelles, plus existentielles : la quête de soi, l'hybridité, l'individuation, la liberté intérieure. On a souhaité l'opposer à ses aînés qui auraient eux mieux exprimé la *vox populi* et l'âme de leurs communautés. Il se trouve qu'indépendamment de l'option choisie par les uns et les autres, qu'elle soit politique, sociale ou intimiste, leurs œuvres ont toutes exprimé le vécu individuel et collectif des Africains. C'est une question de décor et de perspective. Les questions les plus personnelles ont eu pour toile de fond le contexte social et, inversement, les

problématiques sociétales ont témoigné des tensions intérieures des destins individuels. Chimamanda Ngozie Adichie, dans *L'Autre Moitié du Soleil,* réussit parfaitement cette mise en abyme des destinées individuelles, sur fond d'histoire sociale et politique. Elle explore également, dans son travail, la manière d'habiter plusieurs mondes, et de naviguer entre leurs rives (le Nigeria et les États-Unis). Kossi Efoui dévoile l'ombre des jours qui viennent et fixe des espaces imaginaires dans une langue drue et poétique. Nafissatou Dia Diouf décrypte les tensions des existences individuelles au cœur des urbanités africaines, et interroge la synthèse des ressources cognitives africaines et occidentales. Célestin Monga pense l'altérité, les identités légères et les conditions d'une éthique de la différence.

Les écrivains africains vivant dans la diaspora ont posé un regard sur le continent à partir de l'ailleurs de leur exil. Leur lieu d'ancrage les a amenés à penser la synthèse culturelle, les identités nomades et circulaires, mais aussi à rêver et à fantasmer l'Afrique. Ils sont cette excroissance du continent, ces boutures plantées dans d'autres terres et nourries à d'autres sucs. Abdourahman Waberi imagine une Afrique devenue puissante et prospère, et autour de laquelle s'agglutinent Eurasiens et Américains miséreux et désireux de s'y installer. Léonora Miano pense l'Afrique et le projet d'y édifier notre humanité avec ses ombres et ses clartés, mais elle interroge aussi les nouvelles constructions identitaires en terre européenne, sur fond de mémoire, d'oubli et de réminiscences. Cette Afrique-là, qui pose un regard de loin, a son mot à dire dans la construction de l'Afrique qui arrive. Elle a vu le reste du monde et sait ce que nous pouvons et devons y apporter, et en retour en quoi ce dernier peut nous inspirer.

Le stylisme et la mode sont des espaces où le génie dans la créativité des formes des Africains et leurs aptitudes de synthèse, de recyclage, de remodelage s'expriment dans toute leur splendeur. Les stylistes africains ont sans tambour ni trompette, en créant une esthétique afrocontemporaine puisant aux sources locales et piochant dans les formes venues d'ailleurs, résolu la question de la synthèse culturelle dans ce qu'elle peut avoir d'harmonieux. Les œuvres d'un Alphadi, celles d'une Selly Raby Kane, l'un dans une veine classique et l'autre résolument futuriste, témoignent de cette capacité de brassage qu'ils disputent aux musiciens du continent. L'africanité est un mouvement que nul prédécesseur ne saurait définir une fois pour toutes. Il est syncrétique et sa seule tâche ici est de produire du fonctionnel et du beau.

L'Afrotopos est cet espace du possible qui n'est pas encore réalisé, mais dont rien d'insurmontable n'empêche l'advenue. Il y a une continuité entre le réel et le possible. Il suffit de trouver où se cache ce dernier ; penser et travailler aux conditions de sa réalisation en levant ce qui l'entrave. Les limites sont toujours mentales. La première percée est d'envisager que le monde recèle des possibles plus vastes que ne le laisse entrevoir le réel sous lequel nous nous agitons.

Le monde est à recréer et à parfaire, toujours. Il y a une genèse renouvelée de toutes choses. L'éternel inachèvement des formes nécessite leur constante réinvention. Ici, la poésie de Césaire[1] est une ressource précieuse. Elle est invite à ne jamais considérer l'œuvre de l'homme comme finie ; à habiter

1. « Cahier d'un retour au pays natal » et « Calendrier lagunaire », *Moi, laminaire*, *op. cit.*

une vaste pensée, à ne pas se confiner dans la plus petite de nos idées. À porter l'ultime goutte d'eau sauvée à une des lointaines ramifications du soleil, vers un retard d'îles éteintes et d'assoupis volcans…

Villes africaines : configurations des possibles

La ville est l'œuvre humaine par excellence. Elle est un espace de déploiement et de concaténation de la vie individuelle et sociale. C'est un lieu où s'agglomère une importante population. Un espace configuré, afin que les nécessités du vivre-ensemble : la sécurité, l'éducation, l'économie, les voies de communication, les activités diverses que requièrent la vie en communauté, s'y articulent au bénéfice de ses habitants. Son aspect pratique consiste à organiser au mieux la concentration des activités nécessaires à la vie sociale. Elle n'est cependant pas que fonctionnelle, elle est le lieu d'une aventure collective orientée vers des finalités sociales, politiques et culturelles. Il y a l'idée d'y faire corps[1].

1. Le corps social est plus que la somme des individus qui le compose, il relève d'un projet commun de vivre ensemble, un projet politique qui va au-delà du souci fonctionnel, on pourrait même aller jusqu'à dire qu'une ville est un projet d'édification d'une cité idéale.

Aujourd'hui, 471 millions, soit plus de 45 % des Africains, habitent des villes. En 2030, Lagos comptera 25 millions d'habitants, Kinshasa 16 millions, Le Caire 14 millions, Dakar 5 millions. L'Afrique s'urbanise à un rythme plus élevé que celui des autres continents. Des défis spatiaux, environnementaux, démographiques, et sécuritaires se posent à elle. Leur prise en charge nécessite une planification urbaine, une gestion de l'espace, de l'eau, de l'énergie, des déchets solides et des voies de communication...

Il y a une lecture technique (urbanisme, aménagement), sociale et symbolique de la ville. Elle peut être pensée tantôt comme un lieu[1], tantôt comme un territoire[2], tantôt comme une circularité ou une totalité organique. Elle est un corps vivant engagé dans un processus de croissance et de métamorphose. Les villes africaines sont des territoires, les configurations y sont mouvantes. Des reconfigurations sociales, culturelles, démographiques y sont actuellement en cours. Ces dynamiques dont la ville est porteuse sont étroitement liées à la vision du monde de ceux qui non seulement y vivent, mais qui l'*habitent*.

Ici, il s'agira moins de penser la ville comme une superstructure (ce qu'elle est), mais comme une production de sens dont les significations informent sur notre réalité sociale et politique, mais surtout sur nos imaginaires et nos projections.

1. Un lieu est espace où les éléments sont distribués dans un rapport de coexistence. Ce rapport est souvent fixe et la configuration des positions y est figée.
2. Un territoire se définit par l'ensemble des mouvements qui s'y déploient en des possibilités. C'est un espace de circulation.

Flâneries dans des villes africaines

Lors de pérégrinations, me retrouvant dans des villes africaines et observant leur allure, les tendances de leur urbanisation, leur atmosphère, j'avais le sentiment qu'elles se cherchaient un visage, qu'elles n'avaient pas encore choisi leur identité véritable, qu'elles étaient ballottées par les vents, soumises aux dynamiques d'une certaine forme ou d'un certain désir de *modernité*, prises entre un passé révolu et un futur dont les énigmes restaient encore à être déchiffrées.

Il existe des villes conçues d'emblée comme un tout, c'est souvent le cas des villes nouvelles (Dubai). Il existe des villes debout (Céline le dit de New York), « des villes plates étalées, des villes trébuchées de leur bons sens, inertes, essoufflées, en rupture de faune et de flore », dira Aimé Césaire en pensant à Fort-de-France. Mais il existe également des villes palimpsestes, au cœur desquelles plusieurs mouvements, plusieurs couches, plusieurs strates se sont superposés et sédimentés. Cette caractéristique me semble la mieux partagée par les villes africaines. Le sentiment que l'on retire du passage dans celles-ci, malgré leur diversité, est celui de la densité d'abord, d'une intense énergie circulant, d'une vitalité débordante, d'un dynamisme, d'un bourdonnement, d'une créativité, mais aussi d'un chaos, d'une congestion, d'une étroitesse, d'un étouffement, d'une indécision quant à leurs formes à venir, d'une incongruité parfois, d'une contemporanéité de plusieurs mondes ; plusieurs époques s'y côtoient, plusieurs styles architecturaux, plusieurs manières d'habiter l'espace public, entre ville et campagne, entre bric et broc...

À Bobo Dioulasso, la terre rouge et la moiteur de l'hivernage d'emblée vous interpelle, le vrombissement des motos

Zémédjan, l'ambiance des maquis, les marchés, les grands boulevards augurant d'une ville future en construction. Impressions d'un Faso austère qui bourgeonne et silencieusement pousse. Kigali est une ville ordonnée, propre, dont les espaces verts sont rigoureusement entretenus, les chantiers délimités, les espaces publics aménagés, les citadins respectant les normes ; l'interdiction est faite aux vendeurs de poser leurs étals sur les trottoirs. Même les gares routières n'y sont pas bruyantes et colorées, y règne ordre et rigueur. La vitesse est limitée à 80 kilomètres à l'heure sur les collines, la nature y est majestueuse. Il manque cependant à cette ville un brin de folie et d'imprévu.

Alger la blanche a l'élégance un peu surannée – ses bâtisses décrépies, des taxis qui ne s'arrêtent pas, des avenues larges bordées d'édifices publics et juste à l'encoignure, une médina, un marché traditionnel, un souk, une autre ville, un autre temps, une Méditerranée qui vous fixe du fond de ses yeux bleus.

Bamako la poudreuse s'ouvre par une porte, comme une ville antique, puis des avenues longues et larges, des édifices à l'architecture soudano-sahélienne, des ponts à traverser, surplombant rivières en contrebas, des noms de quartiers évocateurs, Hamdallaye, Djicoroni. Nouakchott est quant à elle une ville « plate, étalée », aérée, peu dense, blanche aussi, en extension, s'ouvrant sur ses déserts et ergs. Abidjan est la ville lagunaire, fière et somptueuse, fortement dotée en infrastructures ; son urbanisation a été pensée comme un tout, elle est quelque peu marquée par les stigmates du conflit politique, mais elle renaît à grandes enjambées.

Niché sur la façade atlantique, Dakar est tumultueuse et tourbillonnante. C'est le prototype de la ville palimpseste.

Plusieurs couches se sont sédimentées pour lui donner son visage actuel. À son histoire semi-légendaire et semi-mythique, se mêle son histoire coloniale. C'est une ville en mouvement qui continue de se créer. Étouffante, elle n'a plus de poumons malgré la proximité de l'océan Atlantique, les espaces verts y sont rares. Ville en perpétuel chantier, les migrations internationales l'ont reconfigurée. Les immigrés (Italie, France, USA) sont devenus des créateurs de quartiers, leur esthétique idiosyncratique dessine les nouveaux visages de la ville. Les dynamiques sociales, démographiques, et économiques se sont surimposées et on produit une ville non pensée, non rêvée, croissant de manière anarchique.

Ville rêvée : espace de projection du devenir

Le chanteur Johnny Pacheco prophétisait qu'en l'an 2000 Dakar serait comme Paris. Ce qui n'est évidemment pas le cas, et c'est une excellente chose. L'impératif du continent africain est de retrouver son mouvement propre. Il ne s'agit pas de reproduire de pâles copies de Paris, Berlin, ou New York. Luanda, Lagos ou Nairobi ne devraient pas non plus ressembler à Dubai, Singapour ou Shanghai. Nos villes doivent nous ressembler et exprimer la forme de vivre ensemble que nous avons choisie (ce qui suppose au préalable que nous ayons profondément réfléchi et résolu l'interrogation sur qui nous sommes et surtout qui nous voulons être). Le mode singulier d'être au monde, qui définit nos identités, doit se refléter dans l'apparence de nos villes. L'inscription de ces modalités d'existence particulières dans l'espace est l'œuvre des architectes, dont la noblesse est de concevoir et de réaliser des formes complexes.

Au-delà de la prise en charge nécessaire de ses aspects fonctionnels, une réflexion esthétique, sociale et philosophique sur nos villes est à entreprendre. Nos architectes devraient être des bâtisseurs du Sahel, du désert, de la montagne, de la savane arborée. Leur art prend pleinement sens lorsqu'il est connecté à la culture, à la société, au climat, à la géographie humaine et physique des lieux qu'il investit. Dans ce temps où les questions environnementales se posent de manière cruciale, nous pourrions méditer la notion de ville « intégrative », ouverte, respectueuse de l'environnement et faiblement consommatrice en ressources. Il s'agit de mettre la nature à profit, éclairer et réchauffer les espaces d'eaux par l'énergie capturée du soleil, utiliser des matériaux bioclimatiques, pencher les murs pour laisser passer les alizés et rafraîchir les corps en saison sèche. Reprendre l'initiative historique, c'est commencer par bâtir ses villes sur des modèles reflétant ses singularités et sa vision du monde.

La ville, avant d'être Cité, est un espace de déploiement de la vie individuelle. Et, à cet égard, dans l'aménagement intérieur de nos demeures, nos architectes doivent prendre en compte la manière dont nous vivons (celle-ci est fortement liée à nos cultures), afin que nous puissions y déployer pleinement nos êtres.

Il s'agit de faire de la ville un lieu d'expression de la civilisation que nous bâtissons, en donnant la parole aux pierres, aux couleurs des bâtisses, en délimitant des espaces clos et ouverts, en faisant appel au langage des lignes et des formes : celui de l'horizontal pour évoquer le profond, le large et le lointain ; le piqué du vertical et les lignes qui fuient à l'infini pour indiquer l'aspiration à l'élévation. Il nous faut certes des lieux de vie individuelle et sociale, mais également des

espaces qui abritent et font grandir l'Esprit. Dans nos villes et nos demeures, aménager des lieux pour l'entre-soi, pour l'intimité close qui permet de ressentir la vibration essentielle de notre être au monde. Ces espaces ont besoin de formes pures, parfois géométriques et abstraites, parfois complexes et enchevêtrées pour figurer les linéaments des chemins qui font grandir.

Il nous faut des lieux de mémoire, des musées, des parcours créés par des designers africains pour donner corps à notre histoire vécue et envisagée. Mais également des lieux de culture, de convivialité, de vivre-ensemble, où nous faisons communauté. Le rêve, une prospective africaine de la ville, pourrait ressembler à celui de l'architecte ghanéen Kobina Banning qui a imaginé un *Sankofa Garden City Park*, dans le centre de Kumasi, la deuxième ville du Ghana, où vous pouvez goûter à l'ultime expérience urbaine africaine : amphithéâtre, stands pour commerçants, réseau de transports urbains, centre de premiers soins, jardin aux plantes indigènes, espaces pour la médiation ou la prière…

Bien que virtuelle, cette construction est fortement ancrée dans la culture ghanéenne. Avant de l'imaginer, Banning a passé plusieurs mois à observer les façons dont les 3,6 millions d'habitants de la capitale de l'ancien royaume ashanti occupaient leur espace urbain. « Kumasi était autrefois appelée la ville-jardin et son projet se réapproprie les espaces informels traditionnels comme point de départ pour examiner l'avenir. » Le terme de *sankofa* est au cœur de son concept : « se nourrir du passé pour mieux aller de l'avant ». Contrairement à ceux qui ne voient que chaos et désorganisation dans les villes africaines, Banning est persuadé que celles-ci fonctionnent à leur façon. Un chaos

« organisé et ingénieux » qu'il a voulu saisir avant de le projeter vers l'avenir.

Faire corps avec les notions de fluidité, d'amovibilité, d'impermanence, de possibles reconfigurations ; détourner les objets de leurs usages habituels. Saisir le chaos organisé et ingénieux de la ville, qui fonctionne à sa façon, en comprendre les logiques et les significations, et l'articuler de la manière la plus efficiente. Laisser également, dans l'édification de nos villes, des espaces de créativité, inachevés, qui figurent des possibles…

Édifier des villes qui ne grattent pas le ciel, pas parce qu'elles manqueraient d'ambition, mais parce que leurs habitants choisissent de privilégier ces interstices où l'on se rencontre, où l'on vit et où l'on est pleinement. Ici, la construction commence par une destruction, celle du mimétisme et du contournement de soi.

La présence à soi : l'incrément véritable

La condition de l'incrément véritable et de la créativité est de s'ancrer d'abord pour se faire plus ancien et ainsi plus neuf. Sous ce rapport, le travail de mémoire, d'histoire, de réconciliation avec les sources multiples de son identité, mais également de dépoussiérage et de tri, est impérieux. Une telle démarche ne peut s'entreprendre sans une ré-articulation du rapport à soi-même, perturbé par des siècles d'aliénation. Il s'agit de se penser à nouveau comme son propre centre. Une rupture fondamentale à opérer se rapporte à la forme des discours que les Africains produisent sur eux-mêmes et sur le choix de leur principal destinataire. L'affirmation d'une culture, d'une civilisation sur les mêmes bases que celles de sa négation, c'est-à-dire la race et le territoire, était certainement nécessaire à une époque. Les mouvements anticolonialistes, politiques et culturels, comme celui de la négritude, furent des espaces de lutte contre le racisme et le colonialisme, par l'affirmation de la dignité de l'homme africain en tant que

producteur de culture et de civilisation, dans un monde qui le niait, minorait ses cultures ou qui tentait de l'enfermer dans une altérité radicale aux confins de la commune humanité. Ces derniers remplirent leur mission historique[1].

Aujourd'hui, ce sont les termes du débat qu'il faut renverser, et ne plus formuler les réponses dans les cadres étroits où les questions furent posées il y a un siècle et continuent parfois de l'être. Plus simplement, il s'agit de ne plus se justifier[2] : de ne plus répondre aux diverses injonctions : articuler une proposition africaine de civilisation en dehors d'une dialectique de la réaction et de l'affirmation, sur un mode créatif. Affirmer une présence au monde sur le mode libre de la présence à soi : être avec la plus grande intensité, se dire, et proposer au monde son élan vital.

Pour enrichir la pensée mondiale, il nous faut éviter la clôture identitaire et l'illusion de la permanence, nous susurre-t-on à l'oreille, pour jouer le jeu du devenir, de l'échange et de la réciprocité. Aussi nous enjoint-on d'accepter notre hybridité et de cultiver la réflexivité sur nos situations. *Métissage*, hybridité, créolité, certainement. Nous

1. En dépit des critiques qu'on peut leur faire, notamment l'usage des catégories de l'anthropologie coloniale pour défendre leur position et la production d'un discours sur l'Afrique qui était le double inversé de celui de l'Occident. La négritude a constitué une réponse nécessaire et devant être articulée à l'époque.
2. Chaque fois qu'une proposition culturelle se veut africaine, l'on agite le spectre de l'essentialisme ou celui de la diversité culturelle du continent pour lui denier cette dénomination. Et pourtant, lorsque l'on évoque l'Asie, l'Europe ou l'Amérique comme aires culturelles spécifiques, personne ne trouve à y redire. On admet bien l'existence d'une culture asiatique, chinoise, ou d'une philosophie européenne ou allemande. Et dans ce cas, nul ne se pose la question de savoir ce qui est spécifiquement allemand, chinois ou asiatique. Que ces cultures soient en mouvement n'est pas le problème.

savons cependant qu'il n'existe pas de civilisation pure, qu'elles sont toutes hybrides. L'hybridité des civilisations n'est pas dérivée, elle est originelle. Elle est au début du processus d'élaboration et de compaction des éléments qui en font une totalité. L'intelligence d'une civilisation réside dans sa capacité à faire la synthèse des mondes complémentaires qui s'offrent à elle et à les intégrer dans un *telos*. Pour l'Afrique, c'est celui-ci qu'il s'agit de penser et de définir. Quel est son projet pour elle-même et pour l'humanité ?

Aussi lui faut-il, dans cette perspective, colorer son hybridité. Ce qui nécessite de choisir la teinte dominante du mélange de ses couleurs, car l'ayant éprouvée meilleure pour son projet d'humanité. Il ne s'agit pas sous prétexte de créolité de ne pas choisir, mais d'édifier sa voix (e). Toute véritable *présence* est d'abord une présence à soi.

Nous sommes le résultat de ce qui a persisté et des synthèses qui se sont opérées en nous. Aussi s'agit-il, pour nous Africains, de nous connaître à nouveau, d'apporter des réponses nouvelles à la question de savoir qui nous sommes. Cependant, plus que qui nous sommes, c'est ce que nous voulons être, ce que nous voulons pour nous-mêmes et pour le monde qui constitue les interrogations primordiales devant faire l'objet de notre effort de réflexion. Ce n'est qu'une fois ce travail achevé qu'une présence aux autres, sur le mode de la fraternité, peut s'accomplir, car il n'est de dialogue véritable en dehors de l'existence d'une voix singulière, reconnue comme telle, et qui se pose dans un vrai rapport d'interlocution. Pas de dialogue possible dans l'atonie de sa propre voix, d'où la nécessité toujours renouvelée de la rendre audible et intelligible. Telle est la seule condition, celle de la construction achevée d'une véritable interlocution

et, pour reprendre les termes d'Alioune Diop : « La présence africaine dans le monde aura pour effet d'accroître la densité et la maturité de la conscience humaine », seul objectif digne de lui être assignée.

Les leçons de l'aube

Se lève un jour nouveau, comme toujours, sur la vie des hommes et la marche des sociétés. Une lumière incertaine croît et éclaire progressivement les sentiers des promeneurs de l'aube. Aux heures diurnes, elle brillera de mille feux sur leurs ouvrages et leurs impasses. Ce temps du clair-obscur est celui de la percée, ceux qui s'y engagent n'ont besoin que d'une faible lueur pour entreprendre le voyage, ce sont des hommes intermédiaires. Ces êtres savent leur marche nécessaire, les pierres qu'ils sculptent fondamentales pour la stabilité des édifices à venir, dont ils ne verront peut-être pas l'achèvement. Ils savent aussi devoir être, dès à présent, à la hauteur des exigences nécessaires à l'avènement du monde qu'ils souhaitent faire advenir. L'une d'elles est de distinguer l'impossible de l'extraordinaire et de l'accomplir. C'est ce que fit Mandela dans une Afrique du Sud asservie, en se fondant sur un code philosophique et éthique issu de sa culture xhosa, l'ubuntu. C'est à ce moment chancelant,

gros de potentialités multiples, que se trouve le continent africain. Le réel débordant toujours la réalité, s'annoncent des possibles qui ne demandent que l'ardeur de la foi et du labeur pour advenir dans le temps phénoménal.

L'Afrique n'a personne à rattraper. Elle ne doit plus courir sur les sentiers qu'on lui indique, mais marcher prestement sur le chemin qu'elle se sera choisi. Son statut de fille aînée de l'humanité requiert d'elle de s'extraire de la concurrence, de la compétition, de cet âge infantile où les nations se toisent pour savoir qui a le plus accumulé de richesses, de gadgets technologiques, de sensations fortes, de capacité de jouissance des biens et plaisirs de ce monde, et peu importe si cette course effrénée et irresponsable met en danger les conditions sociales et naturelles de la vie humaine.

Elle doit quitter cet âge immature où les nations ne se posent que l'unique question de la quantité de richesse produite ou prélevée par prédation, annuellement, et de leur place au classement des sièges à occuper dans la caverne d'Ali Baba. Sa seule urgence est d'être à la hauteur de ses potentialités; les actualiser pleinement dans tous les domaines, pour elle-même d'abord, et pour le monde ensuite. Il lui faut achever sa décolonisation par une rencontre féconde avec elle-même. Tourner son regard vers l'intérieur pour s'éveiller. Dans trente-cinq ans, sa population représentera le quart de l'humanité. Elle en constituera la force vive : la proportion la plus élevée des personnes âgées de 15 à 45 ans sera africaine. Un poids démographique et une vitalité qui feront pencher les équilibres sociaux, politiques, économiques et culturels de la planète. Et pour être cette force motrice, positive, infléchissant le cours des choses dans le sens d'une *montée*

en humanité[1], il lui faut une profonde révolution culturelle. Celle-ci commence par une modification du regard qu'elle porte sur elle-même, restaurer son image dans le miroir, se respecter, s'estimer à nouveau, guérir de ses traumatismes en recourant à sa grande capacité de résilience. Ce qui requiert d'elle de se tenir debout, par elle-même, sur ses deux jambes. Et pour cela, il lui faut répondre aux exigences de sa démographie en nourrissant ses populations, en les éduquant, en leur assurant les conditions d'une vie digne, d'une paix, d'une sécurité et d'une liberté aussi bien individuelle que collective. Mais il ne s'agit pas uniquement de répondre aux besoins biologiques et physiologiques de ses enfants. Elle doit surtout participer à l'œuvre d'édification de l'humanité en bâtissant une civilisation plus responsable, plus soucieuse de l'environnement, de l'équilibre entre les différents ordres, des générations à venir, du bien commun, de la dignité humaine : une civilisation poétique. Édifier l'humain, c'est certes le soigner, le vêtir, le nourrir et l'éduquer. Mais c'est surtout en faire un individu au meilleur de soi-même, intégral, épanouissant la part lumineuse de ses facultés. C'est ainsi qu'elle contribuera à porter l'humanité vers un autre palier.

Et pour cela elle doit choisir.

Son modèle économique. La croissance est un objectif dans la mesure où elle permet de répondre de manière adéquate aux besoins de ses populations. Ceux-ci ne sont cependant pas illimités. Les désirs peuvent l'être, d'ailleurs, notre époque en fabrique d'infinis. L'amélioration qualitative du corps social étant le but, choisir le modèle et le type de croissance à mettre en œuvre, car ceux-ci ne sont

1. Achille Mbembé, *Sortir de la Grande Nuit*, *op. cit.*, p. 55.

pas neutres. Certains de ces modèles creusent les inégalités et appauvrissent les plus démunis, d'autres ont une empreinte écologique forte, d'autres encore profitent à certains groupes sociaux constitués ou à certains lobbys. Une croissance économique infinie dans un monde fini est un mythe. Les pays occidentaux en expérimentent déjà les limites. Ils devront apprendre à bâtir et à partager une prospérité sans croissance. Aussi, il s'agira de modifier la finalité, la structure et la cadence de la croissance économique, en mettant en œuvre des modèles de création et de répartition des richesses basés sur les besoins des populations, et non sur les nécessités de croissance du marché. Ainsi, choisir conséquemment le type d'industrialisation à mettre en œuvre et opter résolument pour une qui ne soit pas basée sur les énergies fossiles. Il s'agit de capitaliser les leçons de l'aventure industrielle des siècles derniers. Être le continent impactant le moins l'environnement par son action[1], offre l'opportunité d'apprendre des errements des autres et surtout d'emprunter d'autres chemins, puisque ceux-ci existent. Aussi le continent africain devrait avoir une conscience écologique plus aiguë, d'autant plus qu'il affronte déjà les effets du changement climatique et de la réduction de la biodiversité. La grande disponibilité des ressources naturelles et des énergies renouvelables sur ses sols permet le choix de modes de production plus responsables.

Et puisque le monde se tourne à nouveau vers ses ressources, les convoite encore en la flattant pour continuer sa folle course, il a l'occasion d'imposer un tournant civilisationnel en refusant de perpétuer ces modèles de production et d'accumulation de richesse, en éteignant le cinquième

1. Le continent africain représente 4.5 % des émissions de gaz à effet de serre.

moteur, le temps de décider de la destination de la locomotive. Une civilisation n'est pas seulement matérielle et technique, elle est complétée par des valeurs morales (et esthétiques) qui l'orientent. Il lui faut repenser le progrès.

Sa politique. Ses modes d'organisation du pouvoir. Ses types de citoyenneté. Elle a le choix de les élargir et d'épouser à nouveau la fluidité des notions d'appartenance issues de ses cultures. Elle n'est pas obligée de figer la nation sur un territoire, l'identité sur la race ou sur l'ethnie. Elle peut, si elle le décide, redessiner les frontières de 1886. Elle doit innover dans ses modèles délibératifs et choisir intelligemment parmi les options qui s'offrent à elles.

Il lui faut également repenser le rôle de ses cultures. La culture, comme recherche des fins, des raisons de vivre, des buts et des finalités, du sens choisi de l'aventure humaine. Pour cela, entreprendre une critique radicale de ce qui dans ses cultures réduit l'humanité, l'entrave, la limite, l'avilit. Mais également réhabiliter ses valeurs de *jom* (dignité), de vivre-ensemble, de *téraanga* (d'hospitalité), de *kersa* (pudeur, scrupules), de *ngor* (sens de l'honneur), exhumer et revivifier l'humanisme profond de ses cultures. C'est une révolution spirituelle qu'il lui faut opérer. Et il nous semble que l'avenir de l'humanité se trouve de ce côté-ci.

Ce jour-là, comme aux premières aubes, l'Afrique redeviendra le poumon spirituel du monde.

Table

Penser l'Afrique 9
Contre la marée 17
La proposition de la modernité 29
La question de l'économie 47
Se guérir, se nommer 89
La révolution sera intelligente 99
Habiter sa demeure 111
Prendre le large 123
Afrotopos 133
Villes africaines : configurations des possibles 139
La présence à soi : l'incrément véritable 147
Les leçons de l'aube 151

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
en décembre 2017 dans les ateliers de CPI France

N° d'imprimeur : 145051
Dépôt légal : mars 2016
ISBN 978-2-84876-502-0
Imprimé en France